

**Univerzita Karlova v Praze**

**Filozofická fakulta**

Ústav filosofie a religionistiky

# **Diplomová práce**

Bc. Ondřej Jerman

**Vztah hédonismu a humanismu**

The Relationship of Hedonism and Humanism

Praha 2014

Vedoucí práce: Mgr. Jakub Jirsa, Ph.D.

### ***Poděkování***

Děkuji všem, kteří mi pomohli s realizací této diplomové práce, zejména  
Mgr. Jakubu Jirsovi, Ph.D., za její vedení. Děkuji také za čas, který byl ochoten věnovat  
společným diskuzím, ze kterých vzešlo mnoho podnětů.

### ***Prohlášení***

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze, dne 20. února 2014

.....  
jméno a příjmení

### ***Klíčová slova***

Etika, demokracie, filosofie, humanismus, hédonismus, individualismus, instituce, osoba, společnost, štěstí, skepse, slast, totalitarismus, utilitarismus, vztah, strast, řád, člověk, život, chtění, zábava, přirozenost.

### ***Key words***

Ethics, democracy, philosophy, humanism, hedonism, individualism, institution, person, society, happiness, scepticism, pleasure, utilitarianism, totalitarianism, relationship, sorrow, order, human, life, wanting, entertainment, naturalness.

## **Abstrakt**

Diplomová práce pojednává o vztahu hédonismu a humanismu. Cílem však není podat souhrnný historický výklad těchto pojmů, ale tematizovat jejich vnitřní souvislost. Tato propojenost tvoří určitý životní postoj, který má být člověkem realizován a dále rozvíjen.

Zásadním problémem, který práce tematizuje, je fakt, že citící bytosti jsou sužovány strastí. Jmenovat důvody pro naléhavost, se kterou je nutné hledat řešení, by bylo mrháním čtenářova času. Zmiňujeme však, že řešení není možné očekávat od empirické vědy, která – i přes novověké nadšení – úlevu od prožívání strasti nepřinesla. Zde se tedy otevírá prostor pro filosofii, případně etiku.

Práce ve své první části mapuje kontext humanismu a hédonismu, snaží se vytknout jejich zřejmé i skryté charakteristiky, a položit tak základy pro možný nárys humanistického hédonismu. Ve druhé části potom práce nabízí sérii kroků, jejichž realizace má člověku umožnit prožívat pravou slast, eliminovat strasti.

## **Abstract**

The diploma thesis discusses the relationship between humanism and hedonism. However, its main objective is not to explain the terms in their summarized historical relatedness but to point out their internal coherence.

The fundamental issue the thesis deals with is the fact that sentient beings suffer from sorrow. Enumerating the reasons why it is important to search for a solution would be a waste of our reader's time. It is necessary to understand that we don't expect empirical science to solve the problem since - despite the enthusiasm significant for this modern period - has not introduced any relief from sorrow. Here comes the opportunity for philosophy and, eventually, ethics.

In its first part the thesis maps out the context of humanism and hedonism, studies their apparent as well as hidden nature, and lays the conceivable foundations of humanistic hedonism. The following section suggests a set of particular steps. Adhering to these instructions makes it possible to experience delight and to eliminate sorrow.

## **Obsah**

Úvod.....	9
1 PRVNÍ ČÁST.....	12
1.1 OTÁZKA HUMANISMU .....	12
1.1.1 Co je humanismus? .....	12
1.1.2 Zdroje humanismu .....	16
1.1.3 Odmítnutí definice .....	17
1.2 OTÁZKA HÉDONISMU .....	20
1.2.1 Co je hédonismus? .....	20
1.2.2 Hédonismus a strach .....	22
1.2.3 Hédonismus jako nepřítomnost strasti? .....	24
2 DRUHÁ ČÁST.....	27
2.1 HLEDÁNÍ EXISTENCE – TRHLINY ŘÁDU .....	27
2.1.1 Nepřátelé hry (Trhlina první) .....	27
2.1.2 Útěk k hybris (Trhlina druhá).....	32
2.1.3 Skepse (Trhlina třetí) .....	34
2.2 DOBÝVÁNÍ LIDSTVÍ – KONTEXT SLASTI.....	39
2.2.1 Hédonismus a druzí (Vykročení první).....	39
2.2.2 Víc než člověk (Vykročení druhé).....	42
2.2.3 Soucitní egoisté (Vykročení třetí).....	44
2.2.4 Láska jako slast (Vykročení čtvrté) .....	45
2.3 DOSAHOVÁNÍ - ČÁSTEČNĚ ZORIENTOVANÝ ČLOVĚK .....	48
2.3.1 Slast (Téma první).....	48
2.3.2 Pomíjivost (Téma druhé).....	50
2.3.3 Předvídavost (Téma třetí) .....	50
2.3.4 Síla slasti? (Téma čtvrté).....	52
2.3.5 Strastná slast (Téma páté).....	53

2.4	ČLOVĚK SLYŠÍCÍ SEBE SAMA .....	58
2.4.1	Chtění (Slyšení první) .....	58
2.4.2	Neusilování (Slyšení druhé) .....	61
2.4.3	Hodnoty (Slyšení třetí) .....	65
2.4.4	Volba (Slyšení čtvrté) .....	68
2.5	ZA HRANICEMI VLASTNÍHO BEZPEČÍ – ROZCHODY .....	70
2.5.1	Osoba (Rozchod první) .....	70
2.5.2	Konečnost (Rozchod druhý) .....	73
2.5.3	Lhostejnost? (Rozchod třetí) .....	74
2.5.4	Tvoření univerza (Rozchod čtvrtý) .....	76
2.5.5	Zábava (Rozchod pátý) .....	77
	Závěr .....	84
	Použitá literatura .....	86

*„Kam běžíš, Gilgameši?  
Život, jež hledáš, nenalezneš!  
Když bozi stvořili lidstvo,  
smrt lidstvu dali v úděl,  
život však do svých rukou si vzali.  
Ty Gilgameši, žaludek si naplň,  
ve dne v noci buď stále vesel!  
Denně pořádej slavnosti,  
tancuj a hraj si ve dne v noci!  
Nechť čisté jsou tvé šaty,  
tvá hlava vymyta, ve vodě se koupej!  
Na dítě zři, jež držíš na své ruce.  
Ať manželka se raduje na tvém klíně!  
Takové je lidské počínání.“*

*(Epos o Gilgamešovi, tabulka desátá, III 1–15)*



## Úvod

Cílem práce je aktualizovat pojmy „humanismus“ a „hédonismus“ za účelem jejich následného spojení v humanistický hédonismus, který má být možným způsobem uchopení lidské existence. Avšak pokud zde čtenář očekává, že se setká s komplexně vypracovaným novým systémem, bude zklamán. Důvodů pro takové pojetí je několik. Za prvé lze pochybovat, že takto ucelený systém je vůbec možné vytvořit, pokud nemá směřovat k totalitarismu, v širším smyslu být člověku škodlivý. Za druhé se práce vymezuje vůči doposud vytvořeným systémům vidění světa člověka, ke kterým je nedůvěřivá zejména z toho důvodu, že tyto systémy často člověka poškozují tím, že jej vidí optikou, která vychází z jejich abstraktního ideového zázemí, nerespektuje však člověka v jeho celkovosti a přirozených souvislostech. S tímto vědomím se práce nepokouší za účasti dalších autorit rozvíjet jednotlivé filosofické metody, nýbrž operuje s dílčími závěry, které skládá v nové myšlenkové tvary, přitom kritériem těchto užití je vhodnost. Je to právě fragmentarizace hotových systémů, která má šanci zlomit jejich moc. Cenou za takový přístup může být jistá schematizace obsáhlých filosofických problémů, na druhé straně je však tímto přístupem rozrušena totalita vědy (i filosofie), která, jak ukazuje Feyerabend, je charakterizována svou nepřístupností pro laiky, vystavěním umělého teritoria zasvěcených, vznikem nového náboženství. Cílem práce je vzbuzení zájmu o možné způsoby uchopení vlastního života, zejména takové, které překračují běžné konvence, přitom mohou být člověku užitečné. Dílčím cílem je i otevření diskuze nad kontroverzemi ohledně získávání slasti.

Práce přitom nezůstává u pouhé kritiky kulturních projevů, které široce nazývá „řádem“, ale snaží se ukázat, že přirozeným a žádoucím cílem života a veškerého jednání je kumulace slasti. Vychází přitom z empirických pozorování, že člověk je každodenně vystaven strasti. Je úkolem smysluplné filosofie, aby hledala východisko a transformovala situovanost existence ve strasti do slasti. Základní otázky, které práce klade, jsou tyto: Proč člověk setrvává ve strasti? Jak je možné žít ve slasti?

Jak již bylo nastíněno, cílem práce jsou snahy transformovat existenci do modu slasti, což je možné v rámci „humanistického hédonismu“. Avšak práce si netroufá tvrdit, že humanistický hédonismus je jedinou cestou k dosažení slasti, dokonce ani cílem samým, neboť v takovém případě bychom opět stáli před řádem. Lze

předpokládat, že po dosažení „slastného života“ se před člověkem objeví nové výzvy. Ty však nejsou tématem této práce.

Práce je formálně rozčleněna do kapitol, ty však nelze klást „vedle sebe“, ale je třeba je vnímat jako výklad jednotlivých kroků při transformaci člověka. Tak se může zdát, že některé teze jsou v rozporu, avšak je třeba mít na paměti, že se s člověkem setkáváme vždy v různé situovanosti, čemuž odpovídají i rozdílné charakteristiky. Práci však nelze chápat jako ryzí „návod k obsluze“ člověka. Návodnost spočívá ve vyznačení určité cesty, ovšem odvaha k realizaci jednotlivých aktů je individuálním úkolem.

Zdánlivou nesourodost textu svazuje leitmotivická stavba. Jedná se například o zájem, pokud jde o užívání slov. Nejedná se o etymologický exkurz, ale jde o to ukázat, jakým způsobem je slovo užíváno v aktuálním kontextu, neboť způsob, kterým je se slovem zacházeno, vypovídá o konkrétní danosti řádu v určité oblasti.

Formálně se práce skládá ze dvou hlavních částí. První část předkládá historický nárys humanismu a hédonismu. Zde práce usiluje o nalezení podstatných rysů těchto směrů tak, aby bylo zřejmé, z jakého kontextu konstituuje projekt humanistického hédonismu. Druhá část potom usiluje o vlastní transformaci člověka z prostoru strasti směrem ke slasti. Obsahuje pět hlavních kapitol, které lze vnímat jako jednotlivé zásadní kroky. V jejich rámci jsou potom nastíněny další jednotlivé fenomény.

Práce, jakkoliv se vymezuje proti dosud platným systémům, chápe i meze nesystémovosti. Předkládá určitý návrh možného vývoje existence, který je přijatelný pouze při sdílení určitého popisu světa. Jakkoliv se může pro další zkoumání tento popis jevit jako žádoucí, je tu nutno přiznat, že i zde se jedná o určité paradigma, že dekonstrukce dosud platného je principiálně omezena. Tyto základní kameny lze tedy přijmout, nebo odmítnout. Byť pro přijetí hovoří širší empirická zkušenost, nejde tedy o přijetí ve smyslu dogmatu. Zároveň je pravda, že tato zkušenost může být interpretována odlišně, čímž může být ona hra znovu rozehrána. Je tak zvýrazněn fakt, že pravda není stacionární.

Vzhledem ke zvolenému tématu si práce klade za cíl být čtenářsky přitažlivou. Z toho důvodu se jeví jako vhodné používat místy expresivní jazyk, fragmentarizaci

myšlenek a další prostředky, které povedou nejen k dosažení našich cílů, ale také k udržení čtenářovy pozornosti, a snad i ke slasti.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Podobně R. Barthes, *Fragmenty milostného diskurzu*, s. 20–21. „(...) bylo třeba ‚smontovat‘ díly rozmanitého původu (...) nedovolávám se žádných záruk, pouze se odvolávám, prostřednictvím mimoděk daného pozdravu, na to, co bylo svůdné, přesvědčivé nebo co poskytovalo okamžik radosti z porozumění. Jsou tu tedy ponechány tyto náznaky čtení, naslouchání často ve stavu nejistoty, neúplnosti, což vyhovuje diskurzu (...).“

# 1 PRVNÍ ČÁST

## 1.1 OTÁZKA HUMANISMU

### 1.1.1 Co je humanismus?

Pokud pokládáme otázku: „Co je humanismus?“, klademe tím sami sobě zřejmou past. Málokterý termín prochází tolika obsahovými proměnami, málokterý termín je používán v tak různorodém a nezřídka svévolném významovém kontextu. V současnosti je tak výrazu „humanismus“ používáno pro všechno, co nějak souvisí s člověkem. Pokud usilujeme o nalezení definice pojmu, jeví se jako nezbytné obrátit se k místům, kde není obsah pojmu humanismus pouhou nahodilostí. Takové uchopení humanismu je snad možné v rámci období renesance. Zde můžeme nalézt školskou definici:<sup>2</sup>

*„(...) osvětový směr 14.–16. stol. založený na studiu staré literatury řecké a římské, snaha doby renesanční o obnovu antického písemnictví a filosofie, zvláště Platónovy.“*  
(*Příruční slovník jazyka českého*, díl I., s. 1001)

Ovšem i zde lze vést spor o tom, čím je humanismus.<sup>3</sup> Historikové volí dva možné přístupy: je možné hovořit o občanském humanismu, tedy spojit renesanční humanismus s politickými, teologickými a filosofickými myšlenkami, na druhé straně lze vidět humanismus jako bránu ke klasickému vzdělání a k rozvoji literatury.<sup>4</sup>

Obtížnost pochopení a naplnění pojmu humanismus je pravděpodobně dána i tím, že v 16. století byl takový pojem zcela neznámý, pochází až z první poloviny 19. století.

---

<sup>2</sup> Poznámka k metodě: definice jednotlivých pojmů, které se v práci objevují, jsou nalézány v *Příručním slovníku jazyka českého*. Definování jinak běžně užívaných slov lze považovat za nutné, pokud mají být chápány jako filosofické pojmy. *Příruční slovník jazyka českého* je potom zásadním zdrojem, který se v textu objevuje jako leitmotiv a je zdrojem jisté jednoty, která má být zrušena, coby východiska. Z tohoto hlediska je primární etymologie před encyklopedickým faktem. Otázka, která zůstává, zní: proč aplikujeme českou etymologii na kulturně vzdálená, dále v textu potom zejména řecká slova? Vycházíme zde z přesvědčení, že vývoj slov je podmíněn konkrétním panujícím řádem (viz níže). Rozkrytí slova je tedy obnažením těchto kulturních nánosů. Z tohoto hlediska je nutné zabývat se etymologií slov v rámci současné, západní kultury, nikoliv v rámci jiných epoch.

<sup>3</sup> Zaměření práce nám nedovoluje hlouběji tematizovat užívání pojmu „humanismus“ a dalších v příslušném období. Jakkoliv se podobná historická sonda jeví jako užitečná, není podmínkou v dosažení našich cílů.

<sup>4</sup> Kristeller, *Osm filosofů italské renesance*, s. 146–147.

Pojem, se kterým pracuje již 15. století, zní „humanista“.<sup>5</sup> Jako by právě tímto slovem bylo zdůrazněno, o co humanistům jde: o jednotlivce a síť jeho intencí, nikoliv o předem definované systémy, které vyžadují, aby se jim vše vnější přizpůsobilo, totiž stalo se vnitřním, jejich součástí. Ukazuje se, že pokud hodláme pochopit, co je myšleno pojmem humanismus, je adekvátnější otázka: „Kdo je humanista?“

V obecné rovině je to hlasatel humanitní ideje.<sup>6</sup> V ryze praktické rovině student nebo učitel humanitních věd. Zde přichází ke slovu mocné volání antiky, kde humanitní vzdělání je čímsi ušlechtilým, tím co je aristokratické, čím musí být urozenost ducha ještě vysoustružena. Aristokratičnost spočívá také v přijetí vlastní vůle, spočívá ve vědomí, že pouze on sám utváří vlastní budoucnost. Záleží tedy pouze na jednotlivci, zda se nechá spoutat konvencí, nebo dosáhne toho, o čem skutečně usiluje.<sup>7</sup> Zůstává s podivem, že ač je úsvit novověku spojen s „nepraktickým“ humanitním, jako ideál zcela převáží nad praktičností přírodních věd. Ačkoliv mnozí humanisté se přírodních věd nijak nestranili a přesahy tímto směrem mají pro pozdější bádání přínos, základna zůstává ve studiu gramatiky, rétoriky, básnictví, historie a morální filosofie.<sup>8</sup> Pokud jsou dnes humanitní vědy pochopeny jako nepraktické, kladeny do protikladu k vědám přírodním, děje se tak právě paradigmatem přírodních věd.

Ovšem renesanční humanista<sup>9</sup> má k pomýlenému, společensky trpěnému humanitnímu vědci současnosti daleko: hluboké znalosti antiky v kombinaci s rétorickými znalostmi, ať už mluveného, či psaného slova, umožňují humanistovi sledovat, vytvářet i rozvíjet literární trendy své doby, což je dobře honorovaná činnost.<sup>10</sup> Bylo by však chybou pochopit humanistu, ať už jako izolovaného intelektuála, nebo bystrého kritika společnosti. Naopak, snaží se plně přisvědčit Aristotelově tezi o přirozenosti politického života,<sup>11</sup> když zastává významné úřady u dvora. Působí v diplomacii a státní správě, jejichž vliv na chod státu je zásadní.<sup>12</sup> Humanisté přes praktické využívání nabytých dovedností nesklouzávají k cynismu současných tvůrců marketingu. Nedílnou součástí jejich postoje k životu tvoří totiž již zmiňovaná morální filosofie, která není pouhou morální nutností, doplňkem umístěným kdesi v útrokách

---

<sup>5</sup> Kristeller, *Osm filosofů italské renesance*, s. 147.

<sup>6</sup> *Příruční slovník jazyka českého*, díl I., s. 1002.

<sup>7</sup> Carroll, *Humanismus*, s. 8–9.

<sup>8</sup> Kristeller, *Osm filosofů italské renesance*, s. 148.

<sup>9</sup> Jedná se o pojem 19. století, v tomto smyslu užívaný.

<sup>10</sup> Kristeller, *Osm filosofů italské renesance*, s. 151.

<sup>11</sup> Aristotelés, *Politika I.*, 1253a.

<sup>12</sup> Kristeller, *Osm filosofů italské renesance*, s. 152.

webových stránek velkých korporací. Humanistova morální filosofie sice není originálním výkonem, je spíše eklekticismem mnoha antických proudů, přesto zůstává aktivním životním postojem, bez něhož existence ztrácí smysl. Je zdrojem sebeuchopení, zdrojem odpovědnosti i odvahy, jak vyplývá například i z Petrarcova fiktivního rozhovoru s Augustinem, když uvažuje o stoicismu:

*„Tak to je pravda, že nikdo nemůže padnout jinak než z vlastní vůle, je rovněž pravda, že bezpočet lidí, kteří sice z vlastní vůle padli, nezůstává z vlastní vůle ležet. O sobě samém to mohu tvrdit zcela jistě. A domnívám se, nyní, když chci – protože dokud jsem mohl stát, nechtěl jsem –, nemohu se za trest zvednout.“*

(Petrarca, *Mé tajemství*, s. 81)

Zdá se však, že požadované definici humanismu jsme stejně daleko jako na počátku. Je zřejmě nemožné nalézt ideu nebo snad systém idejí, který by se jako nit vinul díly renesančních humanistů.<sup>13</sup> Tento nezdar by nás ale neměl naplňovat úzkostí, spíše naopak. Ukazuje se, že lze určitou soustavu duševních výkonů označit společným pojmem, aniž by tato soustava měla tendenci přerůst v totalitární systém, který popírá individuální projevy. To, že v rámci humanismu nalézáme často protikladné myšlenky, jistě kazí radost všem, kteří mají rádi pevné soustavy pravd, které pak různými způsoby vnucují okolí. Ve světě, kde lze všechno kategorizovat, kde vše má jméno, je zároveň humanismus něčím křehkým. O jeho existenci je neustále usilováno, je neustále zpochybňována, právě kvůli své obtížné zařaditelnosti. Existence takto pojatého humanismu je popírána dvěma směry. Buď může být bez obalu řečeno, že to, co se evidentně nachází bez leitmotivu, je vyprázdněným pojmem, tedy pojmem existujícím nedůvodně. Méně násilnou, snad i neúmyslnou možností je zobecňování a generalizace jednotlivých tezí. Zde nacházíme zřejmou příležitost k otevřenosti, zároveň, pokud má být pochopen, otevřenost vyžaduje. Přes zřetelné nesnáze pojem humanismu přetrvává, navzdory vládnoucímu paradigmatu přírodních věd, který jiná pojetí vytlačuje z oboru myslitelného jako „směšná“. V této situaci prožívá humanismus obrození jako Nový humanismus:

---

<sup>13</sup> Kristeller, *Osm filosofů italské renesance*, s. 155.

*„(...) hnutí, které proti nadvládě současné technické civilizace staví tradiční kulturní hodnoty, zvl. literaturu, filosofii n. náboženství. Filos. směr, podle něhož lidské poznání je podmíněno lidskými potřebami, zájmy a účely a není absolutní, pragmatismus, hominismus.“*

*(Příruční slovník jazyka českého, díl I., s. 1001)*

Jedná se o důvěryhodný pokus ukotvení faktu nejednoznačnosti a zejména nedefinovatelnosti. Málokterý myšlenkový proud více emancipuje člověka než humanismus, o to větší pozornost zasluhuje fakt, že právě takto nabyté seběvědomí, ve kterém lze spatřovat až existenciální moment, vede k odmítnutí nároku definitivní pravdivosti. V tomto směru lze v rámci humanismu neustále vidět sókratovskou připomínku vědění o nevědění, která má smysl právě potud, pokud je neustále přítomna. Humanismus tak navrhuje člověku poznat sebe sama, neboť z takového poznání pramení vědomí vlastních mezí, které jsou opět dány zejména působností vůle.<sup>14</sup> Ne náhodou již byla zmíněna zřejmá aristokratičnost humanisty, která samozřejmě nespočívá v původu, nýbrž ve schopnosti přitakat mohutnosti vůle a životu obecně. V tomto kontextu lze vidět Friedricha Nietzscheho jako završitele humanismu:

*„To, co je na Nietzschech tolik obdivuhodné, je jeho schopnost jasně rozpoznat, co je v sázce, a ochota pokračovat v beznadějném boji. Neměl-li být člověk zcela ochromen, musel si pomocí své vlastní vůle dokázat najít ‚pevný bod‘, přičemž úkolem filosofie bylo odstranit všechny duševní, a především morální zábrany, jež by mohly vůli omezovat. (...) Vůle znamená pokoření nutnosti, pokoření osudu.“*

*(Carroll, Humanismus, s. 10)*

Uvedená citace hovoří o „pevném bodu“. Jedná se o moment soběstačnosti člověka, situovanost, ve které není smýkán poryvy osudu, nýbrž svobodně rozvrhuje svou budoucnost. Pro Nietzscheho byla posledním takovým obdobím právě renesance, od té doby však člověk svůj „pevný bod“ ztrácí.<sup>15</sup> Zásadním momentem bude tedy poznávání mohutnosti vůle. Jakým způsobem je toto poznání realizováno, bude tematizováno dále.

---

<sup>14</sup> Termín „vůle“ je zde užíván ve shodě s F. Nietzsche. Z přitakání nebo potlačování vůle se potom rozvrhují konkrétní mody existence člověka.

<sup>15</sup> Carroll, *Humanismus*, s. 10.

### 1.1.2 Zdroje humanismu

Pokud hledáme obsah pojmu humanismus, je třeba tematizovat, na jakém intelektuálním základě staví první humanisté. Objevení člověka a jemu vlastních problémů se zřejmě neděje zčistajasna, nýbrž má hlubší myšlenkovou tradici. Studium gramatiky, básnictví i antických textů není renesanční novinkou: taková výuka je pěstována nejen v byzantské říši, ale i středověké Itálii. Jedná se o praktické posláním „ars dictaminis“ – umění psaného slova, zejména dopisů.<sup>16</sup> Není třeba zvláště zdůrazňovat praktičnost tohoto umění, podobně jako dalšího zdroje humanismu, který byl též hojně provozován již ve středověku. Jedná se o „ars arengandi“.<sup>17</sup> Jde o schopnost veřejného projevu, který je, podobně jako v umění psaných dopisů, strukturován dle pravidel a vzorů. Přitom se humanista neuchyluje ve svých promluvách k podlostem, neboť zásadní hodnotou pro něj zůstává – i při explikaci vůle, nebo snad právě díky ní – zachování cti.<sup>18</sup> Lze se domnívat, že právě humanistická fascinace antickými vzory brání vytvoření vlastní systematiky, aby zůstala u eklekticismu. Humanistický eklekticismus ale není vhodné vnímat jako duševní lenost, spíše jde o konzervativní postoj. Mírnost pozvolných změn, při pozorném sledování jejich účinků, je jistě citlivější k jednotlivci než výstavba hotových systému na zelené louce. Zdá se, že v tomto smyslu bývá humanismus obecně často mylně vykládán jako revoluční hnutí, ostře se vymezující proti praktikám kléru i státní moci. Nejde přitom o vzpouru, ale o existenciální realizaci, nikoliv odmítnutí posledního cíle:

*„Adame! Nepřidělil jsem ti žádné určité sídlo, žádnou tobě vlastní podobu ani žádné osobité dary – a to proto, abys získal a měl takové sídlo, takovou podobu a takové dary, jaké si podle vlastního přání a úsudku zvolíš.“*

(Pico, *O důstojnosti člověka*, s. 57)

Realitou je spíše takový postoj, ve kterém humanista vybírá dějinnou zkušeností prověřené metody, které se snaží udržet nebo restaurovat, pokud byly zapomenuty, tak aby vhodně využíval svých možností (v souladu se svým lidstvím), a dosáhl tak

---

<sup>16</sup> Kristeller, *Osm filosofů italské renesance*, s. 156.

<sup>17</sup> Kristeller, *Osm filosofů italské renesance*, s. 157.

<sup>18</sup> Carroll, *Humanismus*, s. 16–17.



„nejvyššího cíle“. Skutečnost je třeba aktualizovat, posouvat smysl. Humanistův předpoklad je ten, že lidské, o které má zájem, je stálé. Lidé jsou svázáni nití bratrství, která spočívá právě v lidství. Nezávisle na způsobu společenské organizace lze tak sledovat stejné radosti a strasti, stejná očekávání a zklamání, stejné problémy a jejich řešení. V proměnlivých kulisách je hrána tatáž hra, proto je z humanistického hlediska obtížné vydělovat jednotlivé epochy, nebo dokonce myšlenkové proudy. Snad proto s pojmem humanismus přichází až 19. století, které nechce nechat nic mimo síť kategorií ve snaze o konstituci bezpečnějšího a také méně pravdivého světa. Paul Kristeller vidí zdroje renesančního humanismu spíše než ve středověké scholastice v rétorice (italské), gramatice (francouzské) a vzdělanosti (řecké).<sup>19</sup>

### 1.1.3 Odmítnutí definice

Je otázkou, zda nám takto široké pojetí může lépe napovědět o obsahu humanismu. Spíše se ukazuje, že obsah myšlenkového proudu, později označeného jako humanismus, je už u prvních humanistů velice proměnlivý. Přesto tyto myslitele cosi pevně spojuje: nejsou to charakteristiky obsahů jejich myšlení, které by bylo možné shrnout v manifest, není to ideologie, ale životní postoj. Zřejmě je možné tento postoj pojmenovat jako konzervativní.<sup>20</sup> Humanisté se nepohybují v rovině ideologií, souborů pravidel, kterým se musí jedinec podvolit, má-li vyhovět řádu. Naopak, humanismus usiluje o pochopení individuální situovanosti člověka, pro kterou neplatí obecné řešení, ale umění nejlepšího možného vzhledem k situaci. Svědectví toho podává například Michel de Montaigne ve svých esejích:

*„Mým povoláním a uměním je žít. Kdo mi zabraňuje o něm mluvit podle mého rozumu, zkušenosti a zvyku, ať rozkáže staviteli, aby o svých budovách pojednával nikoliv podle svého pochopení, ale podle mínění svého souseda, podle cizího vědění, ne podle vlastního.“*

(Montaigne, *Eseje*, s. 103)

---

<sup>19</sup> Kristeller, *Osm filosofů italské renesance*, s. 160.

<sup>20</sup> Pojem je zde užíván v souladu s R. Nisbetem, viz. Nisbet, R.: *Konzervatismus: sen a realita*.

I při sledování ušlechtilých cílů „péče o duši“ jsou postulovány zásady cesty, která vede k výsledku.<sup>21</sup> Humanistický konzervatismus je, byť nikoliv explicitně, spojen s pragmatismem, který se projevuje i v inspiraci antickou skepsí. Tento pragmatismus přitom není zakořeněn v bezstarostném užívání věci tak, aby posloužila dílčímu cíli člověka, nýbrž v jejím užívání ve shodě s jejím přirozeným určením. Esencí takového pragmatismu je samotný zájem o člověka, neboť právě tematizování jeho lidství umožňuje adekvátní zacházení s ním, to znamená individuální zacházení. Zásadní část obsahu humanismu potom zřejmě tvoří pojem humanity:

*„(...) lidskost, láska k bližnímu, lidumilnost. Humanita není než latinský výraz pro lásku k bližnímu.“*

*(Příruční slovník jazyka českého, díl I., s. 1002)*

Právě aspekt humanity brání zavádění metafyzických<sup>22</sup> pravidel. Totalitární myslitelé neustále kladou definice toho, čím je člověk, čím jsou ostatní jsoucna. Do úzké definice obvykle zapadá jen malé procento lidí, určitá elita, ať je definována v rámci systému jakkoliv.<sup>23</sup> Ostatní se musí přizpůsobit, nebo je jejich individuální kontext potlačen. Svět je potom jen kolbištěm definic, bojem o to, aby mé individuální bylo definováno jako ideálně lidské. Zřeknutí se nároku po postulaci ideálního člověka je i zřeknutím se chtění vládnout nad jinými. Zde lze vidět křehkost humanistického postoje, který si svůj respekt nevydobývá mocí kategorizace, ale autoritou.

Jak se však vyrovnat s námitkou, že pokud vůbec vymezíme určitý směr myšlení, jakým bezesporu humanistický hédonismus je, zakládáme tak nový systém? Je možné nabídnout smysluplný životní postoj, který zůstává bytostně antisystémový, tedy: je možný smysl bez systému? Znovu zdůrazňujeme, že naše vize není anarchistická, ale ani totalitarizující. Jakkoliv jsou v rámci humanistického hédonismu kladeny mnohé nároky, je tak činěno s vědomím, že jsou nevynutitelné. Zdrojem tohoto postoje se stává vědomí vlastních mezí zmiňovaného životního postoje. Nepovažuje sám sebe za definitivně pravdivý, když existenci těchto „pravd“ neustále zpochybňuje. O to účinněji však rozpoznává přetvářku a faleš, se kterou se systémy k „posledním pravdám“ upínají. Právě toto lpění, ustrnutí v hledání alternativ, vidí práce v kontextu

<sup>21</sup> Pico, *O důstojnosti člověka*, s. 79–83.

<sup>22</sup> Pojem používán ve smyslu nadmyslového zkoumání o pravé podstatě věcí.

<sup>23</sup> Popper, *Otevřená společnost a její nepřátelé I.*, s. 43–45.

proměnlivosti světa jako základní příčinu utrpení. V pozorování běžných životních pohybů tak humanistický hédonismus klasifikuje evidentní problémy člověka, aby ve střízlivosti zájmu o konkrétního jednotlivce odemkl řešení platné pro život „tady a teď“.

## 1.2 OTÁZKA HÉDONISMU

### 1.2.1 Co je hédonismus?

Pokud svou pozornost obrátíme k etymologii, zjistíme, že řecký výraz „hédoné“ obsahuje významy jako příjemnost a rozkoš. Definice hédonismu zaměřeného materialisticky potom varuje před nenaplněností.

*„(...) etický směr, který vidí cíl n. pohnutku lidského chování v rozkoši. Hmotný hédonismus s rubem bezcílné nudy a prázdnoty.“*

*(Příruční slovník jazyka českého, díl I., s. 844)*

Podle *Liddell and Scott Greek-English lexicon*: ἡδονή

*„(...) to give way to pleasure (...) one feels pleasure at the thought that (...) pleasure or delight to another (...)“*

*(Liddell, Scott, Greek-English lexicon, s. 764)*

Jedná se tedy o proud, který se hrdě hlásí k hodnotám, které jsou pro askety<sup>24</sup> nepřijatelné. Zdá se být směrem, který se plně obrací k člověku, k jeho základní potřebě vyhledávat slast a vyhýbat se strasti. Tato potřeba byla přitom dosavadní tradicí spíše popírána: úkolem člověka je péče o vlastní duševní nebo i duchovní rozvoj. To je zřejmé z tradice orfického mýtu, která je filosoficky plně vyjádřena Platónem, později Plótínem, který se dokonce měl stydět za své tělo.<sup>25</sup> Tělo se ukazuje jako brzda duchovního pokroku, jenž jedině je pravým cílem člověka. Z toho důvodu dochází k odmítnutí zájmu o rozkoše materiálního světa. Naopak, ke slovu přichází askeze, která je samým popřením oné základní lidské potřeby, totiž příjemnosti.

Námítky vůči hédonismu samozřejmě neplynou pouze ze strany asketů. Ačkoliv není naším cílem komentovat veškerou diskuzi k tomuto tématu, připomeneme myšlenkový experiment Roberta Nozicka. Představme si, že by byl mozek člověka stimulován

---

<sup>24</sup> Pojmem je myšlena osoba, která vede zdrženlivý, až odříkavý život.

<sup>25</sup> Hadot, *Plótinos čili prostota pohledu*, s. 52.

zařízením tak, že by dotyčný prožíval pouze příjemné zkušenosti, zároveň by nebylo možné odlišit tento stav od reality. Nozick poté klade otázku, zda bychom si vybrali raději připojení k tomuto stroji, nebo skutečnou realitu, byť méně slastnou. Podle Nozicka neexistují dostatečné důvody, abychom se připojili k tomuto stroji, raději zvolíme skutečnou realitu. Tímto je údajně vyvrácen etický hédonismus jako takový.<sup>26</sup> Věříme však, že tato teze spíše prokazuje fakt, že člověk jen nerad opouští tento svět, že jeho přirozeností, snad plynoucí z tělesnosti, je alokace po co nejdelší čas na tomto světě, se kterým je spojen. Zde se ukazuje přirozenost lidského života ve smyslu přirozenosti chtění „života pro život“. Nozickův experiment nedokazuje, že člověk netouží po slasti, ale že netouží po slasti mimo tento svět. Přesto však z úvahy vyplývá, že slast není posledním cílem, pokud je člověk ochoten odmítnout slast (cizího světa) výměnou za setrvání ve strastném, ale reálném světě. S takovým tvrzením může humanistický hédonismus souhlasit: pokud nemá být slast novým božstvem, kterému je třeba skládat oběti, nesmí být samoúčelem, nesmí zaujímat postavení na úkor života jako takového. Prioritní je tedy život na tomto světě, získávání slasti má však smysl potud, pokud je získávána právě pro tento konkrétní druh života.

Pokud usilujeme o pochopení hédonismu, je nutné blíže tematizovat jeho proměny. Je třeba se obrátit k jeho antickým kořenům, povšimnout si, že příjemnost není zdaleka spojena s bezuzdným užíváním si, jak může být slast pochopena dnes.<sup>27</sup> Pozornost vyžaduje i etymologie. V ní nacházíme příjemné jako to, co je možno přijmout.<sup>28</sup> Přijímání je spojeno s aktem dobrovolnosti, se svobodou, ve které se člověk autonomně odhodlá k činu, který považuje za sobě prospěšný. Dále rozeznáme, že slovo příjemnost lze rozdělit na „pří“ a „jemnost“. Jemnost vyznačuje cosi ušlechtilého, neobhroublého, křehkého. Zde se opět vrací motiv křehkosti, jak jsme jej našli v rámci pojmu humanismus. Snad právě křehkost může být pojítkem mezi zdánlivě nesourodými proudy. Předpona „pří“ potom uvádí pohyb „směrem k“, jedná se o velkolepý příchod. Co k čemu přichází? V širší rovině jde o přijetí, přitakání křehkosti jako životního, ideologicky nezátíženého postoje. Právě zde se člověku otevírá prostor pro senzitivnější vnímání reality, oproštěné od unáhlených závěrů a příkazů. Už nelze postulovat platónský systém ideálních forem, řád, jehož vrcholu lze dosáhnout vycvičením. Zejména z toho důvodu, že křehkost odkazuje k neustálému pohybu myšlení, které si

<sup>26</sup> Nozick, *Anarchy, state and utopia*, s. 42–45.

<sup>27</sup> Vycházíme zejména z konceptu Epikúra. Nutné omezování slasti v antice je tematizováno níže.

<sup>28</sup> *Etymologický slovník jazyka českého*, s. 493.

všímá různorodosti, je různorodostí samou. Systém se tak řítí dříve, než může být vystaven, jsou tak popřeny možnosti deskripce.

### 1.2.2 Hédonismus a strach

Hédonista odmítá transcendentální, aby pronikl do materiální reality jsoucen za účelem radostného přitakání průběhu dějů, aby se mohl beze strachu zúčastnit světa. Toto nastavení umožňuje Epikúrovi svérázně se vypořádat se zásadní otázkou lidstva, totiž s otázkou smrti:

*„Zvykej si dále na myšlenku, že smrt není vzhledem k nám ničím. Neboť veškeré dobro a zlo spočívá ve smyslovém vnímání, smrt pak je zbavením smyslové činnosti. Proto správné poznání, že smrt není ničím vzhledem k nám, umožňuje nám plně užívat smrtelného života (...) V žití není totiž nic hrozného pro toho, kdo jasně pochopil, že není nic hrozného v nežítí.“*

(Epikúros, List Menoikeovi. In Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, kn. X, s. 124–125)

Epikúros se hlásí k empirickému stanovisku: smyslové vjemy analyzujeme jako slast nebo strast, díky tomu každý ví, čemu se vyhýbat.<sup>29</sup> Smrt je přetržením smyslového vnímání, z toho důvodu nelze její další dopady hodnotit jako pozitivní nebo negativní. Epikúros tak bystře odkazuje k filosofické tradici, v rámci které dochází k umělému vytváření problémů, které pochopitelně nemají řešení. Takové „problémy“ mohou být buď terčem posměchu ze strany „relevantních“ věd, nebo omezením, esencí strachu, který drží klíče od okovů, kterými poutá individualitu života. Jak smrt souvisí s životem? Podle Epikúra – a v tomto směru nelze nesouhlasit – nijak. Smrt je pouhým názvem hranice časově ohraničeného děje, který nazýváme život. O smrti je nemožné hovořit nebo ji hodnotit, pokud ji chápeme ryze jako prázdnotu.

*„Na druhou stranu může být namítnuto, že smrti se nedostává této předpokládané ztráty vlastního subjektu a že když si člověk uvědomí, že smrt není nemyslitelnou*

---

<sup>29</sup> Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, kn. X, s. 34.

*podmínkou přetrvávající osoby, ale pouhé prázdno, tak uvidí, že nemusí mít vůbec žádnou hodnotu, kladnou ani zápornou.*“

(Nagel, *Death*, s. 73, překlad aut.)

Život je přitom zřejmou pozitivitou, aktivem, kterého může být vždy více. Nelze tak hovořit o přiměřené délce života, neboť vždy je dobré žít. Neexistuje ideální délka života, neboť není vhodné, aby byl život jakkoliv omezen.<sup>30</sup> Avšak ihned vyvstává otázka, zda je skutečně „vždy dobré žít“, zejména pokud existují nevyhnutelné strasti, jako například některé nemoci. Odpovídáme: ano, pokud myslíme život v jeho neporušenosti, pokud vnímáme strast pouze jako deficit. Ano, protože ve chvílích strasti nikdy není zřejmé, jak velká slast může být získána v budoucnu. Je zjevné, že v nedokonalém světě také strast přirozeně vzniká. Často vidíme druhé, kteří jsou doslova zajati strastí, a je jasné, že je pro ně téměř nemožné získat slast. Vidíme však, že tento stav je často důsledkem série předchozích rozhodnutí, která byla učiněna v rozporu se skutečným „chtěním“. Nemůžeme ale ani opomenout fakt, že mnoho lidí je „zajato strastí“, aniž by dříve jednali v rozporu se svým chtěním, nebo jsou dokonce praktikujícími hédonisty, ale jsou například postiženi nemocí, která nesouvisí s předchozím životním stylem. I zde však humanistický hédonismus může situaci minimálně usnadňovat, vyhledávat v poli strasti drobné úlevy. Pokud je však jisté, že je strast soustavná a definitivní, nezbyvá než poslední možná činnost, která je za všech jiných okolností strastná, nyní je však slastí, neboť strhává pouta strasti: sebevražda.

V této souvislosti se dostáváme k pojmu soucit,<sup>31</sup> jehož prostřednictvím druhý usnadňuje trpícímu pobyt péčí, v případech totální strasti usnadňuje druhému ukončení života.<sup>32</sup> Pokud je život hodnocen sám o sobě, bez kladení zdánlivého protikladu smrti, která je ničím,<sup>33</sup> vyznívá lidská existence pozitivněji. Už samotné termíny narození a smrt jako by člověka odváděly od života, který je potom pouhým „mezi“. Případně je dáván na stejnou rovinu v ose narození–život–smrt. Používejme proto výstižnější termíny „počátek“ a „konec“ života. Lépe vystihují, o co skutečně jde, nebo by jít mělo: o život. „Skončil“ nebo „dokončil“ život, je přece něco jiného než „zemřel“, v rámci kterého věční útěkáři od světa spekulují o stěhování duší. Jádrem života bývá nesmyslně

---

<sup>30</sup> Nagel, *Death*, s. 80.

<sup>31</sup> Téma soucitu je diskutováno níže.

<sup>32</sup> V tomto smyslu vidí humanistický hédonismus eutanazii jako výdobytek křesťanského světa, jako maximalizaci soucitu s bližním.

<sup>33</sup> Nemůže být proto kladena jako protiklad.

opomenuto, jako bychom se v případě filmu vztahovali spíše k závěrečným titulům než k ději. Vzhledem k výsledkům moderní vědy, nad kterými filosofie nemůže věčně zavírat oči, je zřejmé, že slast nebo strast pochází ze smyslových vjemů.<sup>34</sup> Přes Epikúrovo elegantní odmítnutí problému smrti jako pseudoproblému i dva tisíce let po vystoupení velkého filosofa přicházejí stále další, aby chytali člověka do pastí strachu.

### 1.2.3 Hédonismus jako nepřítomnost strasti?

Jak dosáhnout slasti, příjemnosti, rozkoše, a přitom neupadnout v otroctví bezbřehé touhy? Předně je třeba vzít v potaz, že pro Epikúra neexistuje neutrální stav mezi slastí a strastí. Epikúros na rozdíl od kyréniků, kteří vnímají rozkoš pouze v pohybu, vidí slast v trvalém klidu, v nepřítomnosti bolesti.<sup>35</sup> Slastí lze však rozumět už „pouhou“ nepřítomnost bolesti:

*„Když tedy pravíme, že svrchovaným cílem je slast, nemíníme tím rozkoše prostopášníků ani rozkoše spočívající v požitkářství, jak se domnívají lidé, kteří naše učení neznají a s ním nesouhlasí, nebo si je špatně vykládají, nýbrž stav, v němž člověk necítí bolest v těle ani neklid v duši.“*

(Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, kn. X, s. 131–132)

Odstranění bolesti podle Epikúra stačí, abychom získali slast. Dokonce je přísnou hranicí, za kterou leží duše zmítaná touhou. Tak Epikúros s distribucí slasti končí poměrně brzy: neusiluje o pozitivní slast, ale o odstranění strasti. To je bezpochyby nutné, avšak je třeba usilovat o překročení vymezené hranice. Je snad dokonalejší pocit na světě než ten, který vzniká konzumací toho, co způsobuje slast? Ačkoliv člověk přímo netrpí, rozhodne se pro sebe uzmout drobký rozkoše, která je jakoby „navíc“.

Je zřejmé, že takové touhy nelze podcenit a že bývají zdrojem závislosti. Nelze však dopustit, aby strach z možných selhání zamezil dosažení pozitivní slasti, které se Epikúros varuje, když tvrdí, že jen část z žádostí přirozených, totiž žádosti nezbytné, musíme naplnit, na rozdíl od žádostí lichých, které mají zůstat nevyslyšeny.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Koukolík, *Proč se Dostojevskij mýlil*, s. 106.

<sup>35</sup> Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, kn. X, s. 136.

<sup>36</sup> Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, kn. X, s. 127.



*„Neboť nečiní život příjemným ani ustavičné pitky a hodokvasy, ani obcování s hochy a ženami, ani požívání ryb a jiných věcí, které poskytuje bohatý stůl, nýbrž střízlivý úsudek, vyhledávající důvody pro každou volbu a každé odmítnutí a zapuzující klamné domněnky, z nichž nejčastěji zachvacuje duši zmatek.“*

(Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, kn. X, s. 132)

Zdá se, že minimálně moderní člověk bude z Epikúrovy nauky nakonec zklamán: slibně vyhlížející pojem „hédonismus“ je redukován na zřejmou střízlivost. Ovšem pokud se obrátíme k našim zkušenostem, nejsme nejšťastnější právě v onom pozitivním extrému nadbytku? Tím samozřejmě není nijak popřeno, že takové stavy nezpůsobují zároveň pozdější extrémní strasti. Pokud ale Epikúros tvrdí, že slasti je absence strasti, musíme nesouhlasit. Absence strasti, jakkoliv pozitivní jev, je právě pouhou absencí strasti, nikoliv přítomností slasti. Jedná se o indiferentní stav, se kterým se ale člověk nemůže spokojit. Naším cílem bude rozšířit tento pojem: nejde pouze o zbavení se utrpení, ale o pozitivní kumulaci slasti při snaze vyhnout se pozdějším utrpením, která mohou vyplývat z této kumulace.

Jak vyplývá z citace, pro Epikúra je střízlivý úsudek více než nezřízené veselí. Opravdu jsme šťastnější, pokud zhodnotíme, že alkohol škodí zdraví, zatímco jít brzy spát zdraví prospívá, proto namísto pitky s přáteli půjdeme radši brzy spát? Nejde o to zpochybňovat, že dřívější spánek utuží zdravotní stav a přispěje k psychické pohodě. Skutečný hédonista by řekl, že tak bezpochyby přispějeme k celkové vyrovnanosti, která je slastí. Přesto neprožijeme veselí, které se odehrálo na večírku. O slast komunikace s přáteli zamlžené alkoholem jsme nenávratně přišli. Že díky absenci na večírku nebyl problém vstát časně ráno? Je přeci možné o něco déle spát, je snad denní režim něčím víc než výmyslem technokratů moci? Zopakujme tedy úkol: je třeba prohloubit pojem hédonismu. Je třeba ho pochopit nejen jako pouhé zamezení strasti, ale najít klíč ke kumulaci slasti tak, abychom zabránili výkyvům směrem k negativnímu pólu.

Zdá se, že výměr hédonismu, jaký jsme podali, je pouze obhroublou formou hédonismu Epikúrova, že pro současného zhýralého západního člověka nebude problém výzvu ke slasti přeslechnout. Co víc, problémy současnosti mohou být popsány právě bezbřehým uvíznutím ve slasti. Pojem hédonismu ale zůstává respektován v tom

smyslu, že cílem života je zamezit strasti. Proto jistě nebude vhodné vyslyšet volání ke každé neřesti. Zároveň by současný hédonismus měl klást radikální požadavek po zrušení samotného pojmu neřesti. Hédonismus neřest nezná, vidí jen člověku prospěšné (tj. slastné) nebo neprospěšné (tj. strastné) jednání. Není ale důvod zříkat se jednání pouze proto, že je v rozporu s „řádem“, nýbrž pouze proto, že přináší strast. Naopak, vidíme zde určitý anarchistický prvek hédonismu, totiž nabourat dosavadní mravní řád vytvořený byrokraty. Epikúros je jistě průkopníkem, když odmítne moc kněžích a odkryje jejich prázdné karty. Úkolem je učinit podobný krok směrem k těm, kteří kladou neustálé imperativy a ideály. Zdálo by se, že v době liberální morálky je podobný požadavek přežitkem, opak je ale pravdou.

Vyvstává však otázka, jak dělíme slasti, pokud se rozcházíme s vymezením klasických filosofů. Mnohé vyplývá z již řečeného: obracíme se k plnosti přirozeného, biologického života. Vše, co přitakává životu, jeho dynamice, je slastí, vše, co tenduje k ustrnutí, nazýváme strastí. Každá slast je potom v principu dobrem, přitom neexistuje hierarchie slastí. Z hlediska prožitku slasti není rozhodující, zda subjekt konzumuje houslový koncert, nebo nekonečný seriál. Zde se odkrývá bytostně demokratický obsah humanistického hédonismu: každá cítící bytost má právo usilovat o slast a zažívat ji, každý má právo získávat slast z rozdílných zdrojů. Zároveň rozlišujeme skutečnou slast a zdání slasti. Tato distinkce je proveditelná pouze individuálně, neboť i realita biologického života je odlišná: je jasné, že to, co jednomu objektivně způsobuje slast, druhému může škodit. O zdání slasti hovoříme v případě, kdy se konzumace aktuálně jeví jako slastná, v důsledku však vystupuje proti přirozenosti života a způsobuje tak strast. Často se jedná přílišnou o konzumaci slastného, které se množstvím proměňuje ve strastné. Odpověď na to, jak se vyrovnat s těmito distinkcemi, budeme hledat v druhé části.

## 2 DRUHÁ ČÁST

Proměny existence ze situovanosti ve strasti směrem k slasti.

### 2.1 HLEDÁNÍ EXISTENCE – TRHLINY ŘÁDU

V oblasti „trhlin“, které budou tematizovány v následujících podkapitolách, lze napadnout řád, který je kořenem strasti, neboť redukuje jinak široký prostor k naplnění vlastních cílů. Člověk, který dosud není situován ve slasti, skrze tyto „trhliny“ získává nadhled nad řádem, který se zprvu zdál ve své totalitě nerozbitný.

#### 2.1.1 Nepřátelé hry (Trhlina první)

Pokud hovoříme o zastáncích mravního řádu, musíme si uvědomit, že jim nejde pouze o udržení vlastní moci, brání se zejména nepředloženosti, ve které je třeba reagovat vždy spontánně, vždy individuálně, neboť situace je vždy jiná. Tato jinakost je reprezentována pojmem „hra“. Hra je implicitní otevřeností myšlení, které si je vědomo, že nemá pevný základ. Stává se tak filosofickým postojem k realitě, neboť ruší její závaznost, avšak novou závaznost nechává vyplynout, neboť hra má smysl pouze v rámci pravidel. Tím se hra odlišuje od života, neboť díky pravidlům nabízí omezený počet možných scénářů, přitom právě taková omezení podporují tvořivost.<sup>37</sup> Ve hře je možné zajít až do jistého extrému, který je přitom bezpečnější než běžné životní situace, neboť je kdykoliv možné situovanost v rámci hry opustit s poukazem, že „to byla jenom hra“. Podmínkou i důsledkem úspěšné hry je zábava, která je pro člověka zásadním motivem jednání, jak ukážeme později. Establishment se snaží vnutit obecná pravidla hry. Pokud si však pravidla neurčí sami hráči, jsou redukováni spíše na herce tím, že předvádějí očekávaný průběh situace dle dodaného scénáře. Tím je zastřen revoluční potenciál hry, který spočívá v tom, že neexistují žádné předpisy, že na budoucí se není možné připravit předem, že následný vývoj není rozvržen. Jak se toto tvrzení slučuje s faktem, že hra závisí na pravidlech? Je nutno zdůraznit, že se nejedná o vnější pravidla dodaná předpisem, nýbrž si je stanovují hráči sami. Odlišujeme tak hru od soutěže,

---

<sup>37</sup> Sokol, *Etika a život*, s. 52–53.

kteřá kvantifikuje výkon vymáháním stejných pravidel v rozdílných „zápasech“. Zatímco soutěž je třeba vyhrát, ve hře jde o hru samotnou. Hra odhaluje bytostnou nesystémovost světa, neboť je vždy vyžadována aktualizace pravidel a souhlas všech účastníků s nimi. Ve hře je navíc možné zakusit svobodu, neboť člověk v ní ztrácí vazbu k běžnému životu.<sup>38</sup> Hra tak nachází stav rovnosti, ze kterého se teprve podle schopností účastníků konstituuje nová hierarchie. Hra je důkazem, že řád není neměnný, že společenská hierarchie může být načas minimálně odložena, ne-li zničena. Hra přitom brání zpředměťování světa i násilnostem, jak ukazuje Eugen Fink:

*„Kde Nietzsche chápe bytí a dění jako hru, tam se oproštuje od metafyziky; zde pak ani vůle k moci nemá povahu zpředměťování jsoucna (...) Halkyonský rys v obrazu nadčlověka poukazuje na hráče, nikoliv na násilníka nebo giganta techniky.“*

(Fink, *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 219)

Hra tedy nabízí distanci, nadhled od běžného světa, který zabředává do metafyzického řádu. Tohoto radikálního odpoutání od metafyziky i od násilí, které tvoří tmel vymáhaného řádu, je schopen pouze „hráč“. Vzhledem k tomu, že svým příkladem může nabídnout hru i ostatním, a tím podkopat praxi metafyziky jako násilnosti, bude paradoxně z násilností nařčen a pronásledován. Příkladem může být markýz de Sade.

*„Jeho erotická dobrodružství s mladými ženami od divadla a baletu většinou měla zcela normální charakter. Byl si totiž vědom, jak děsivě jeho neobvyklé sexuální požadavky působí na pouliční holky, a přesto, či právě proto, bylo pro zkušeného hráče temných her bezpečnější omezit své aktivity právě na tento okruh žen.“*

(Thomas, *Markýz de Sade*, s. 69)

Věnujme se nyní markýzi de Sade jako hráči blíže. Je známo, že de Sade byl během svého života za své sexuální aktivity pronásledován a opakovaně vězněn, ačkoliv je zřejmé, že se v jeho případě nejedná o lékařskou diagnózu. Z markýzova životopisu vyplývá, že je schopen distance od svého počínání, jedná s rozvahou, nikoliv afektivně. Zároveň je schopen „běžného“ sexuálního styku. Sadistické tendence markýzova intimního života tak nejsou škodlivé samy o sobě nebo člověku obecně, jak se snaží

---

<sup>38</sup> Sokol, *Etika a život*, s. 51–52.

tvrdit řád, škodí pouze řádu samému tím, že hledají řády nové. Dochází k rozšíření erotického horizontu, kdy dosud neerotické je nově jako erotické pochopeno. Na to není řád připraven, tato možnost novosti referuje o hliněných nohách pravidel řádu. Markýzi de Sade jde o přijetí pocitu slasti, jehož prostřednictvím hledá vlastní sebeurčení, vlastní hranice. Zjišťuje, že bez těchto zážitků není život úplný a zároveň že hranice má charakter horizontu. Její neustálý posun je obrazem života jako procesu, ve kterém se člověk určuje, avšak definitivně neurčí. Nikdo tak nemůže být držitelem definitivního poznání. Nikdo nemůže být o pomyslný „stupeň“ výš nad ostatními, aby je z piedestalu vedl. De Sade svou revolucí odmítá vůdce, avšak jeho postoj není anarchistický, spíše paradoxně konzervativní: markýz se učí ze své slasti, kterou chce zopakovat a rozšířit, ovšem tak, aby neztratila nic ze své kvality a plnosti.

Mohlo by se zdát, že celý komentář je vzhledem k detabuizaci sexuálního života v současnosti zbytečný. Vždyť kdo by byl dnes pronásledován za nestandardní sexuální praktiky, zvláště když nezvyklost je stále méně často považována za deviaci? Je však třeba si uvědomit, že libertinské praktiky a existence „petite maison“ nebyly v 18. století ničím výjimečným.<sup>39</sup> Zatímco společenská elita nejen ve Francii si běžně doprávala „zakázanou“ rozkoš, Sade byl pronásledován. Tento fakt lze vysvětlit tím, že markýz své touhy před řádem, na rozdíl od ostatních, nijak neskrýval. Naopak, proti řádu se ostře vymezuje, když neustále vyzývá k nebeské odplatě.<sup>40</sup> Pokud je dostižen státní mocí, potom se de Sade kaje, ovšem pouze proto, aby unikl nepohodlí věznice a mohl se znovu oddat rozkoši, jejíž primát ctí bezvýhradně. Podobná situace přetrvává dodnes, přes zdánlivý pád veškerých tabu. Jako byly v 18. století s tichým souhlasem provozovány ony „domečky“, je dnes například pornografie v tichosti, avšak masově konzumována. Bezpochyby pokrytectvím je potom fakt, že se nikdo nemůže k této zálibě veřejně přiznat, aniž by byl ostrakizován.

Sexualitu lze chápat jako zásadní projev vnitřního života člověka, ve kterém vychází najevo jeho přirozenost, ať je jakkoliv temná. Proto je třeba si všímat, jakým způsobem je vztahována k vnějšímu (veřejnému) světu, který je reprezentován strukturou řádu a ony „vnitřní tendence“ eliminuje. Nátlakovými akcemi restriktivní moci potom vzniká právě distinkce veřejného versus soukromého, projevená zejména v politické rovině, kdy jsou tyto světy odděleny nepřekročitelnou propastí. Jakkoliv je v této vrstvě panství

---

<sup>39</sup> Kožík, *Černé slunce*, s. 61–62.

<sup>40</sup> Thomas, *Markýz de Sade*, s. 64.

ne-přirozenosti nejzřejmější, projevuje se zřetelně i v každodennosti. Člověk se ocitá ve schizofrenní situaci, kdy je nucen se zcela odlišně chovat v soukromí a na veřejnosti. Ve veřejném prostoru je třeba vystupovat ryze negativně, totiž říkat, co si ve skutečnosti ne-myslí. Kultura řádu je reálně kulturou ne-myšlení. Tímto nemyšlením není chápána absence kognitivních aktů, ale nemožnost říci skutečný názor, nemožnost pozitivní výpovědi o světě v hegemonii politické korektnosti. Toužená realita tak může být pouze předmětem snu, který je ale ze společenských důvodů nepřenosný a odlučuje tak jedince od druhu, uvrhne ho do samoty anonymity online fóra. Tato distinkce je zřejmá právě v rámci sexuálních fantazií. V posledních desetiletích stoupl zájem o „tvrdou“ pornografii. Zároveň dochází k posunu vnímání, neboť pornografie, která byla před deseti lety považována za „hard“, je dnes chápána jako „soft“.<sup>41</sup> Vyrůstá tak napětí, které nemůže být uvolněno hrou, neboť ta je z výše uvedených důvodů nepřijatelná. Jak ukazuje Nietzsche, bylo dosaženo bodu, ve kterém vzniká niternost jako produkt otrocké morálky.

*„Všechny instinkty, které se nevybijí směrem ven, se obracejí dovnitř (...) Celý vnitřní svět, původně tenký, jen jako mezi dvě kůže napjatý, se roztahoval a rostl, nabýval na hloubce, šířce a výšce právě v té míře, v níž bylo člověku bráněno vybijet se směrem ven.“*

(Nietzsche, *Genealogie morálky*, s. 65)

Člověk se tak dusí v nemožnosti projevit se v rámci skutečné hry směrem ven, proto kazí sám sebe, když tyto obsahy podržuje jako niterné. Je zřejmé, že vyrůstá napětí mezi oficiálním morálním newspeakem řádu a skutečných požadavků lidí. Establishment požaduje extrémní citlivost a zájem o ochranu okolí. Požadavku musí každý, pokud nemá být ostrakizován, ve veřejném světě dostát, avšak tuší, že takto stanovený cíl není jeho vnitřním cílem, postrádá tak jednotu osobnosti. Zde lze vidět důvod identifikace s extrémním pólem oné úsečky, totiž brutalitou sexuálního života, která se v tu chvíli jeví jako alternativa řádu. Je možné tvrdit, že pokud bude přemoženo rozdvojení soukromého a veřejného směrem k jednotě, nebude ani člověk nucen hledat ukotvení v násilném, jako jediné relevantní odpovědi násilností páchaným ze strany řádu. Po

---

<sup>41</sup> Tang, *Pornografie*, s. 175–180.

zlomení omezení v erotičnu však zbývá pouze násilí, které je symbolem svrchovanosti člověka:

*„Sade předkládá jedinečnost svých hrdinů. Negace spoluúčastníků je pro něj základním kamenem systému. Erotismus vedoucí k souladu v jeho očích popírá pohyb násilí a smrti, který je jeho principem. V jádru je sexuální spojení kompromisem, bytím mezi životem a smrtí: jedině když zlomí jeho spojení, které ho omezuje, odhaluje erotismus konečně násilí, které je jeho skutečnou povahou. Obrazu svrchovaného člověka odpovídá jedině realizace násilí.“*

(Bataille, *Erotismus*, s. 207)

Jakkoliv de Sade spatřuje suverenitu člověka právě v násilí, v ochotě brát si bez ptaní, po čem touží, jedná se spíše o projev chvástavosti než snahy o reálné jednání.<sup>42</sup> Tato chvástavost umožňuje oprostít se od všeho, co je běžně chápáno jako lidská hodnota. V tomto vzepření se lidskému prozkoumává de Sade ta nejtemnější zákoutí lidského myšlení. Jedině tímto poznáním jim potom v realitě dokáže čelit, nikoliv pouze vnucenou morálkou, která bývá ve vypjatých situacích hromadně opouštěna,<sup>43</sup> nýbrž vlastními silami. Markýz tento svůj postoj prokázal v rámci revoluce, kdy se vymezil proti násilnostem a bezpráví. Kdo vědomě prosazuje bezohlednost a negaci druhého, paradoxně jedná opačným způsobem, totiž směrem k druhému, neboť poznává ideologii svrchovanosti právě jako ideologii, rozehrává myšlenkovou hru, kterou jako hru vnímá, proto ji odděluje od reality. Odpoutáním se od všeho, co souvisí s druhem, obnovuje člověk vlastní síly, které vydává druhým nadarmo.

*„Pravý člověk však ví, že je sám, a přijímá to (...).“*

(Bataille, *Erotismus*, s. 213)

Vědomím této samoty, nemožnosti jakkoliv se odvolat k druhému, si člověk uvědomuje svou individualitu a autonomii jednání. Tato samota je také závazkem, neboť čin nemůže být delegován na druhého, nýbrž musí být vykonán jím samým, odvážným vykročením do dosud neprobádaného. Ovšem toto překračování známého

---

<sup>42</sup> Bataille, *Erotismus*, s. 207.

<sup>43</sup> Důkazem může být například nacistické řádění.

směrem k neznámému se neslučuje s požadavky řádu, který poutá existenci v modalitě známého. Proto se hédonismus nutně a neustále staví na odpor hrou, aby přetrhal pouta ideálu a vystavil člověka sobě samému jako zcela osamělého.

### 2.1.2 Útěk k hybris (Trhlina druhá)

Zřejmě by bylo naivní domnívat se, že je možné odpoutat mysl od vrozených daností i všeho získaného výchovou. Avšak nynějším úkolem člověka je neustále rozšiřovat prostor toho, co „může“.

Zde se už dostáváme do spárů hybris, v Řecku považované za zločin, který je důsledkem pýchy, jež překročila všechny hranice.<sup>44</sup> Zpupnost je zřejmým překročením řádu, aniž by byly jeho hranice reflektovány. Anarchistický<sup>45</sup> obsah hédonismu, jak byl zmíněn dříve, by přitom měl právě směrem ke zpupnosti směřovat ve snaze o překročení, zboření stávajících pravidel. Tento krok vyžaduje zřejmou filosofickou odvahu vykročit do prostoru nezaopatřenosti. Metafyzika vycouvá ihned, neboť takový krok by byl její destrukcí, což tuší. Ale ani Epikúros tuto hranici nepřekročí.

*„Vždyť kdo myslíš, že stojí výše než člověk, jenž má i zbožné mínění o bozích, i je zcela prost strachu před smrtí, jenž rozumem postihl konečný cíl přírody a uvědomuje si, že nejvyšší dobro je možno snadno naplnit a si získat (...).“*

(Epikúros, List Menoikeovi. In: Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, kn. X, s. 133)

Člověk má podle Epikúra sledovat cíl. Ovšem nikoliv svůj, ale cíl obecného řádu.<sup>46</sup> Zde je zřejmé, v dějinách myšlení tak často opakované oxymóron, že nejsvobodněji člověk jedná tehdy, pokud jedná v souladu s řádem.<sup>47</sup> Ten musí nejprve pochopit a přitakat mu. Z toho pramení největší úskalí totalitarismu. Celá široká myšlenková tendence nevede člověka k pochopení sebe sama, byť se tak tváří, nýbrž naopak, odvádí

---

<sup>44</sup> Koukolík, *Mocenská posedlost*, s. 12.

<sup>45</sup> Na některých místech textu je zmíněn „anarchistický“ aspekt hédonismu, jinde „konzervativní“. Jaký je mezi nimi poměr? Anarchistický aspekt usiluje o boření „kulturního nánosu“, zatímco konzervativní připomíná nereformovatelnost a nutnost uchování a rozvíjení „přírodních principů.“

<sup>46</sup> Myšlenka řádu není u Epikúra explicitně vyjádřena, avšak předpisy ohledně etického jednání ho zakládají. Epikúros klade mantinely lidského jednání, přitom pohyb uvnitř nich samých je zdrojem slasti.

<sup>47</sup> Netvrdíme, že v řádu člověk zcela přišel o svobodu, protože vždy v určité míře volí, avšak zdaleka zde není nejsvobodnější.



ho k vnějším pravidlům. Ta je třeba si důkladně osvojit, aby bylo možné obstát jak ve vnějším, tak vnitřním světě. Samozřejmě se tak ustalují mnohé struktury, které mají na implementaci pravidel do každodennosti monopol: církve, školy, zájmové skupiny.<sup>48</sup> Člověk tak neustále aportuje příkazům, které jsou dány vnějším řádem, místo aby porozuměl svým vnitřním tendencím,<sup>49</sup> přestal je odmítat ve prospěch celku a řádu. Zároveň je však porozumění sobě sama po člověku požadováno. Mezi aspekty očekávání a nutného zklamání vzniká pnutí, které ústí do pocitu viny. Ta často vede ke zvýšené snaze o porozumění řádu, vnějším pravidlům, tedy opět k odvodu od vlastního. Řád tak odvrací člověka od sebe k vnějším pravidlům. Avšak je možné tuto vrstvu odtrhnout prostřednictvím hybris.

Proč se neobrátit k vnitřnímu světu? Tento požadavek samozřejmě není ničím novým, pokud má vyznít pouze takto. Vnitřní náhled se ale děje většinou v konfrontaci s obecně platným řádem. Nynější snahou je přetrhnout tento vztah a zabývat se pouze tím, co je člověku vlastní. Jak proniknout k této vrstvě, ztemnělé nánosem pověr? Je něco takového vůbec možné v zakletí střednosti jako ideálu? Je to právě odkaz humanismu, tak jak nám ho s akcentovaným motivem vůle předává Nietzsche, co může vyzvat k revizi dosud platného, co se vypořádá s morálními předsudky.<sup>50</sup>

Silou, která je s to zjevně přemoci veškerou touhu po řádu, která je leitmotivem západního myšlení, se jeví právě zmiňovaná zpupnost. Ta ovšem, přísně vzato, neexistuje. Jak tento temný protimluv vysvětlit? Ti, kteří hájí pozici řádu, pasují pravidla a poslední cíle do rolí elementárních principů. Patří se říci, že plejáda základních principů je jenom přeludem. To, proti čemu se ostatní musí bouřit, aby establishment mohl rozlišit na „my a oni“, není víc než virtuální skořápka. Proto lze identifikovat jako zpupné ty, kteří se „vzpouzí“. Ovšem, jak se vzepřít hranicím, které nejsou vytyčeny ničím než potřebami některých? Řád není možné porušit, pokud reálně neexistuje. Přesto je potřeba se proti němu vzpouzet, neboť jinak se zdá stále více, jako by byl. Dokonce má možnost se skrze exekutivu učitelů, lékařů a kněžích projevovat, mít reálné následky, což podporuje domněnky o jeho existenci. Obranou proti tomuto totalitarismu je právě zpupnost, která sama je chimérou: pouhou reakcí na důsledky zdánlivého řádu. Její snahou je zničit nikoliv řád, ale jeho následovníky. Veškeré snahy,

---

<sup>48</sup> Foucault, *Diskurs, autor, genealogie*, s. 20–23.

<sup>49</sup> Co jsou tyto tendence, ukážeme později.

<sup>50</sup> Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, s. 25–27.

které manifestují zrušení řádu, nahrazení staré morálky novou, jsou neodvratně odsouzeny k neúspěchu: místo neexistujícího nelze zaplnit opět neexistujícím.

Hédonista odmítá veškerý útlak řádu, který omezuje jeho komfort, povinnost nahrazuje slastí. Ovšem i tato slast je zdánlivá, neboť jejím zdrojem je iluzorní zpupnost. Hédonistova převaha ale spočívá ve vědění, že i jeho nejsilnější zbraň, zbraň zpupnosti, je pouhou iluzí, která se změní v prach po pádu řádu. Tím se liší od metafyzikovy víry v řád, který je „onou pravdou“, neochvějně zůstávající po pádu všeho zla včetně zpupnosti. Ukazuje se, že slast, která je získána prostřednictvím zpupnosti, není slastí v pravém slova smyslu, jedná se o pouhou iluzi slasti, v důsledku tedy strasti. Jde například o nadměrné užívání drog, přejídání apod.

Jak tedy nesklouznout do koloběhu iluzorní bezuzdné zpupnosti a zároveň se nestat obětí řádu? Pokud má být hédonismus naplněn zároveň nedestruktivním pozitivním obsahem, jistě pomůže nadhled nad iluzorností zpupnosti i řádu. Bojovat a zdržet se přitom přímé účasti. Jedná se ještě vůbec o úkol, který by byl v silách člověka? Zdá se, že získat potřebnou distanci nebude jednoduchým postupem, přesto snad možným. Obrátme se nyní k další „trhlíně“, k systému, pro který je distance zásadním motivem, ke skeptické etice. V přechodu k samostatné kapitole zabývající se daným tématem se jeví jako vhodné připomenout slova spisu *Mimo dobro a zlo*, kde jsou filosofové budoucnosti viděni jako ti, kteří vidí v mylnosti světa nejpevnější bod, neopírají se o pravdy metafyziky.<sup>51</sup>

### 2.1.3 Skepse (Trhlina třetí)

Pokud chápeme skepsi jako vhodný nástroj v boji s řádem,<sup>52</sup> je třeba pojem očistit od negativních konotací. Skeptikem se obvykle rozumí ten, kdo je pohlcen negativismem: zřídá se možnosti poznání, nevidí možná řešení. Rozborem slova však můžeme zjistit, že kořen pojmu skepticismus není spojen s negací, ale s významem „pátravě se rozhlížet“.<sup>53</sup> Pokud usilujeme o pátravé rozhlížení, je třeba vyvarovat se ukvapeným, definitivním závěrům metodou zřeknutí se názoru. Toto zdržení ale neimplikuje snahy o

---

<sup>51</sup> Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, s. 37–38.

<sup>52</sup> Skepse umožňuje distanci od zabředlosti v příkazech řádu. Ukáže se proto jako metoda odporu, jako výchozí bod nového způsobu založení lidské existence.

<sup>53</sup> Weischedel, *Skeptická etika*, s. 19.

pozitivní vymezení čirého negativismu. Skepsí lze tedy myslet hlubokou nedůvěrou a pochybovačností, která je generalizovatelná.<sup>54</sup> Dále podle *Liddell and Scott Greek-English lexicon*: σκεπ-τέον, (σκέπτομαι):

*„(...) one must reflect or consider (...) one must pay attention (...) to be considered, examined (...) thoughtful, reflective (...)“*

(Liddell, Scott, *Greek-English lexicon*, s. 1606)

*„Dále tvrdí, že není dobré nebo zlé od přírody.“*

(Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, kn. IX, s. 101)

Slavný Pyrrhónův výrok lze považovat za zásadní obrat v rámci dosavadního myšlení. Z našeho hlediska se jedná o zásadnější moment, než je slavná Sókratova věta o nevědění. Pyrrhón nás seznamuje se zcela odlišným viděním světa, ve kterém neexistuje řád, jehož pravidla je nutno naplnit, pokud má člověk „žít správně“. Skeptik pozitivně neformuluje etiku, ta je, podobně jako epikurejská, ryze praktická. Cílem života je dosáhnout vnitřního klidu a nezávislosti (ataraxia).<sup>55</sup> Tím, že skeptik odmítá volit mezi protiklady, namísto napětí volí duševní klid, který bezpochyby není strastí, avšak klademe otázku, zda je tento stav slastí, pokud slastí rozumíme proud pozitivních emocí.

*„Ked' totiž skeptik začal filozofovať, aby posúdil a poznal, ktoré predstavy sú pravdivé a ktoré klamné, aby získal pokoj, dostal se do rovnako silných protirečení; keďže nebol schopný ich roztriešit', zdržal sa úsudku. Ked' se však zdržal úsudku, tu akoby náhodou dospel k duševnému pokoji vo veciach spočívajúcich v dogmatickej viere.“*

(Sextus Empiricus, *Základy pyrrhonskej skepsy*, kn. I., s. 12, 26)

Podobný akcent na zdrženlivost ohledně souzení vidíme i u stoiků. Zároveň je třeba vzít v potaz, že ani tímto „opatřením“ se stoický mudrc nevyvaruje jak pocitům slasti,

---

<sup>54</sup> *Příruční slovník jazyka českého*, díl VI., s. 264.

<sup>55</sup> Sextus Empiricus, *Základy pyrrhonskej skepsy*, kn. I., s. 4, 8.

tak strasti.<sup>56</sup> Zde se ukazuje přílišný optimismus skeptiků, pokud tvrdí, že tento odstup vede k spokojenému životu. Ačkoliv není možné provést na tomto místě hlubší analýzu fenoménu slasti v rámci stoické filosofie, uvedeme, že slast i strast jsou pro stoiky počítky, které nepodléhají soudům, proto nezbyvá než je přijmout. Mudrc však nepocituje slasti a strasti (podobně jako skeptik), které jsou vyvolány nesprávným souzením.<sup>57</sup> Stoikové si však na rozdíl od skeptiků všímají, že kořeny fenoménu strasti a slasti jsou mnohem propletenější a zarůstají do mnohem hlubších vrstev skutečnosti, než aby byly podrobeny rozumem. Setkáváme se však u Chrýsippa také s názorem, že slast je přirozená.<sup>58</sup> Slast tedy přivádí jak k hodnotnému, tak k tomu, co je bez hodnoty. Dobré slasti jsou žádoucí, neboť nás vedou k hodnotnému. Je tedy v souladu s Chrýsippovými tvrzeními, že přirozenost volí slast.<sup>59</sup> V širším smyslu jde tak i stoikovi o dosažení „slasti“, která je nalezena právě skrze nezávislost, zřeknutím se lpění na výsledku, jakoby náhodou.

Sama nezávislost se zdá být klíčem k blaženosti i v ostatních metafyzických systémech. V nich se ale nejedná o absolutní nezávislost, neboť se vztahuje jen k určitému výseku univerza. Nejčastější snahou této nezávislosti je odpoutání duše od těla.<sup>60</sup> Tím je akcentováno lpění na řádu. Je vystavěno vězení dobrého (duše) versus špatného (těla), které je současně zdrojem neklidu. Člověk se cítí vždy nedostatečně před ideálem mravního řádu, snaží se kumulovat ctnosti, avšak ideál je tím více nedosažitelný.

Je zřejmé, že hédonista nebude souhlasit s takovým vymezením, kdy pocity nelibosti nejsou pokládány za zlo. Ovšem, mění se tím nějak důsledky jednání? Vždyť i skeptik se podle pocitů nelibosti řídí – snaží se jim zabránit, jen je přísně nekategorizuje. Má tak zřejmě blíže k intuitivnímu, říkáme v pravdě lidskému uchopení podstaty člověka.<sup>61</sup> Jde výhradně o nezaujatý postoj epoché. Avšak je evidentní, že snaha o zřeknutí se soudu výrazně obrušuje revoluční hrany hédonismu, anarchistický potenciál, který se vymezuje vůči realitě řádu. Skeptik dobře chápe řád i zpupnost jako nereálné, jako nedané od přírody, správně je tedy klade na stejnou roveň. Je nutné držet se jevů, a tak

---

<sup>56</sup> Rist, *Stoická filosofie*, s. 46.

<sup>57</sup> Rist, *Stoická filosofie*, s. 60.

<sup>58</sup> Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. kn. VII, s. 102.

<sup>59</sup> Rist, *Stoická filosofie*, s. 56.

<sup>60</sup> Hadot, *Plótinus čili prostota pohledu*, s. 12.

<sup>61</sup> Burnyeat. In: *Doubt and Dogmatism*, s. 24–25.

žít nedogmaticky.<sup>62</sup> Řád přitom zřejmou dogmaticčnost vyžaduje. Opozice řádu může být do značné míry rehabilitována, aby byly obě možnosti okamžitě smeteny pod stůl, coby difference rozmnožující neklid, tedy i strast. Tím rozbořením dosavadního systému nachází skeptik novou možnost existence:

*„Všechno toto je stlačeno v Sextově definici skepticismu. Ta posloupnost zní: konflikt – nerozhodnutelnost – vyrovnaná síla – epoché a nakonec ataraxie. Tyto spory způsobují epoché, pozdržení soudu a víry, a toto, zdá se, způsobuje základní změnu charakteru myšlení člověka, tím i změnu v jeho praktickém životě.“*

(Burnyeat. In: *Doubt and Dogmatism*, s. 25, překlad aut.)

Hédonista má tedy zavítat na pole skepse s nejvyšší opatrností: z tohoto prostředí získává v epoché potřebnou distanci, nutnou pro relevantní filosofickou práci. Zřiká se řádu i hybris jako neexistujících, aby v důsledku neskončil pouze u epoché. Zdržení se je zde pouhým prvním krokem, byť zásadním. Vede ke klidu, ovšem skepticismus, podobně jako epikureismus zde svou cestu končí, přitom největší úkol zůstal nevykonán: zatím bylo zabráněno strasti, jak ale dosáhnout slasti?

Epoché je prvním nádechem po dlouhém pobytu pod hladinou. Je třeba tuto nabídku využít. Nestačí udělat pár temp, ale naučit se plavat. Kde hledat další kroky? Bude nutné přitakat tomu, co je vlastní člověku.<sup>63</sup> Na první pohled se zdá, že jsme se dostali do aporie: snažíme se snad vytvořit další pozitivní systém, který by v takovém případě zapadl do struktur řádu? Věříme, že tomu tak není. Snahy o nalezení alternativy k destruktivnímu anarchismu snad nemusí vést k výstavbě dalšího systému. Usilujeme o postoj k životu, nikoliv o ideologii. Skeptické zdržení se bezpochyby postojem je, jak již bylo nastíněno, nikoliv ale dostatečným, pokud usilujeme o získávání slastí, pokud za slast jako takovou nepovažujeme bezbolestnost. Cíl skepse není rozpoznat opozice různých tvrzení, nýbrž je třeba vzít v potaz, že ony protiklady nelze vůbec reálně klást jako existující:

---

<sup>62</sup> Sextus Empiricus, *Základy pyrrhonské skepsy*, kn I., s. 11, 23.

<sup>63</sup> Burnyeat. In: *Doubt and Dogmatism*, s. 32.

*„Nedá se pochybovat o přesvědčení o vzhledu, na rozdíl od skutečného bytí, jestliže tvrzení zaznamenávající, jak se nám věci jeví, nemohou být popsána jako pravdivá nebo lživá, pak jsou to pouze výroky činící tvrzení o tom, jak věci opravdu jsou.“*

(Burnyeat. In: *Doubt and Dogmatism*, s. 26, překlad aut.)

Zdržením se rozpoznal hédonista svou zpupnost, podobně jako iluzorní řád. Podařilo se mu tak přetrhnout pouto s tímto světem ve smyslu hledání řádu. Co mu tedy zbývá? Zbývá jen on sám, subjekt ve své tělesnosti, který ho mocně ke světu vrací a zakořeňuje ho ve světě ještě mocněji. Neboť je to právě tělesnost, co ze světa zbývá, tělo jakožto „mé“ je mostem k ostatním tělesům „jiným“.<sup>64</sup> Nelze než přitakat jeho danosti a potřebám, tj. životním procesům. Díky epoché vidíme jako dobré vše, co přináší tělu užitek. Neboť péče o tělo nás pevněji zakořeňuje do světa, dostáváme se do jeho středu. Slastné je pečovat o sebe, což vede k sebezáchově.

---

<sup>64</sup> Merleau-Ponty, *Viditelné a neviditelné*, s. 156.

## 2.2 DOBÝVÁNÍ LIDSTVÍ – KONTEXT SLASTI

Po prvním kroku, ve kterém se existence vymezila proti řádu tak, že se postavila mimo něj a určila vlastní pravidla, ještě nezískala slast. Na tu může aspirovat pouze tehdy, pokud „vykročí“ ze zajetí vlastního egoismu směrem ke druhým. Avšak bude tak činit pouze „přelétavě“, v dílčím okamžiku při ztotožnění sebe sama s „já“ jakožto moderní subjektivitou, což se později ukáže jako problematické omezení.

### 2.2.1 Hédonismus a druzí (Vykročení první)

Jak již bylo naznačeno, pokud chceme hovořit o nedestruktivním hédonismu, je třeba vymezit, jakým způsobem se hédonista vztahuje k druhým. Maximou pozitivního zájmu o druhého je zřejmě altruismus, který lze pochopit jako:

*„(...) cítění ve prospěch druhého“*

*(Příruční slovník jazyka českého, díl I., s. 23)*

Přitom altruistovi hrozí, že upadne do „snílkovství“, kdy se stává bratrem ubohých a trpících, avšak nemá dost sil, aby mohl pomoci vybědnout druhým z utrpení. Nejde o to, situaci druhého jako strastnou pouze chápat a přihlížet jí, jde o to, ji redefinovat, aby bylo utrpení odstraněno a později i indiferentní stav nahrazen slastí. Snad proto může pomoci hédonismus, který svou pozitivní silou dovede altruismus od teoretické k praktické rovině. Je to právě altruismus, který umožňuje uznat jinou osobu jako individuum, a tím i vlastní jedinečnost, jak ukazuje Thomas Nagel:

*„Ačkoli altruistické motivy závisí ne na lásce nebo na jakémkoli jiném mezilidském sentimentu, ale pravděpodobně na univerzálním rozpoznání reality jiných osob, není altruismus ani vzdáleně univerzální, vzhledem k tomu, že dopady tohoto rozpoznání neustále blokujeme.“*

*(Nagel, The Possibility of Altruism, s. 146, překlad aut.)*

Přece však toto uznání druhého není něčím samozřejmým. Naopak, člověk se tomuto přechodu k druhému, potažmo k sobě brání. Ačkoliv se může zdát, že tyto tendence jsou

existenci vlastní, mohou převážít různé způsoby myšlení, které se staví proti této přirozenosti.<sup>65</sup>

Pokud se zdá hédonistův cíl, totiž činit vše pro dosažení vlastního blaha, neslučitelný s altruismem, je třeba vzít v potaz, že altruismus se jen obtížně může projevit jako celková životní koncepce, byť je možné v lidském jednání altruistické momenty spatřit. V tomto smyslu je nezištné chování hédonistovi sympatické právě tím, že se vymyká řádu. Jaký tedy panuje poměr mezi hédonismem a altruismem? V první řadě je třeba si uvědomit, že hédonismus bude stěží hodnotit objektivní pravdivost nebo nepravdivost jiných životních postojů. Taková otázka pro něj není relevantní. Otázkou je, zda je příjemné považovat takový systém za pravdivý, či nikoliv. Hédonismus je tak praktickým uměním žít, stvrzeným praxí individuálního života.<sup>66</sup> Tato zkušenost je zdrojem nutkavé libosti, která vede k hlásání hédonistického postoje k životu ostatním. Proč se ale hédonista nespokojí se svým útulným pokojem, pohodlím, ve kterém se může uzavřít, stranou davu užívat slasti, podoben v jistém smyslu asketovi, který přežívá v horách? Zdá se, že hédonismus přes svůj apel k individualitě upevňuje člověka uvnitř společenství ostatních.

*„Jestliže nám [hédonista, pozn. aut.] uděluje rady, principiálně tak můžeme vědět pouze to, že to má být prospěšné jemu samému. Zda k tomu u něho patří, že to má být prospěšné i nám, se principiálně vymyká našemu posouzení. Mohlo by tomu tak být jen náhodně. Jeho ujištění, že tomu tak je, slouží totiž podle jeho teorie opět pouze jeho vlastnímu dobrému rozpoložení.“*

(Spaemann, *Štěstí a vůle k dobru*, s. 44)

Zdá se, že rady hédonisty jsou skutečně nebezpečné, neboť pravdivost tvrzení je dána pouze náhodně. Hédonista prý neusiluje o pravdivost svých tvrzení, ale pouze o vlastní dobré rozpoložení. Je ovšem obtížné představit si, že by rady, které mají druhého přivést ke slasti, vedly k strasti a zároveň přinesly slast samotnému poradci. Pokud by soustavně radil ostatním „špatně“, setká se minimálně s posměchem, spíše ale s ostrakizací.

---

<sup>65</sup> Nagel, *The Possibility of Altruism*, s. 146.

<sup>66</sup> Spaemann, *Štěstí a vůle k dobru*, s. 43.



Zároveň je pravdou, že pokud se dotýčný nachází „uvnitř“ hédonismu, stěží může relevantně poradit druhému, právě z důvodu absence zřetele druhého. Zde číhá<sup>67</sup> altruismus, který proniká hédonistovým myšlením. Jedná se o jeden ze zásadních momentů utváření existence, neboť právě toto vykročení mimo vlastní rozvrh hédonismu rozrušuje totalitární struktury, brání pochopení hédonismu jako možnosti celostního výkladu světa. Stále je tak dodržováno pole alternativního myšlení. Toto radikální porušení hédonismu je možné právě v tom, co lze chápat jako jeho protiklad, totiž v altruismu. Hédonista tak musí překročit rámec svého myšlení, aby v širším poli našel druhého. Pěčí o druhého, které je dosaženo altruismem, získává hédonista opět slast, avšak slast zcela jiného druhu, slast, která byla získána zcela nezáměrně.

Nezáměrnost je zde podmínkou zisku skutečné slasti. Největší slast je pozitivním překvapením, stejně jako největší strast je negativním překvapením. Evidentně je člověk nejvíce zasažen tím, co přichází, aniž by to očekával nebo vědomě podnikal kroky k dosažení tohoto cíle. A přece platí, že plody lze sklízet, pokud bylo nejprve zaseto. Hédonista (v situaci, kdy není hédonistou, ale altruistou) zasívá to, co se promění v onu neočekávanou slast. I obecné (pro někoho snad naivní) hédonistovo pozitivní vidění světa, jeho víra ve svět, je setbou, která se odměňuje slastnými mody skutečnosti. Zde se opět ukazuje silný humanistický prvek: je to právě člověk, kdo tvoří svět, kdo modeluje realitu k obrazu svému, v čemž se podobá bohu, nebo ho dokonce nahrazuje. To dokládá i běžná zkušenost: i při podobných výchozích podmínkách se snadno pro jednoho stane svět strastí, pro druhého se stejně snadno stane slastí. Pokud popisujeme svět jako neustále proměnlivý, bez existence podstat,<sup>68</sup> představí se nám podíl člověka na jeho utváření ve své ryzosti. Je proto zřejmé, že takovým vykročením mimo hédonismus není porušena přirozenost chtění,<sup>69</sup> naopak je v tomto smyslu rozšířena. Protikladnost hédonismu a altruismu je přitom dána pouze ve významu, nikoliv v mohutnosti. Zatímco hédonismus může být komplexním postojem k životu a v tomto ohledu může přerůst do nového řádu, jeví se altruismus pouze jako aktuální možnost jednání. Je nemožné chápat altruismus jako základní postoj k životu, neboť v takovém případě pravděpodobně nedojde k naplnění podmínek sebezáchovy. Altruista musí ve

---

<sup>67</sup> Slovo vystihuje fakt, že altruismus usiluje o průnik do hédonistova myšlení, avšak hédonista může unikat.

<sup>68</sup> Podobně učení mahájánového buddhismu.

<sup>69</sup> Otázce chtění bude věnována pozornost dále.

prospěch druhých nabídnout i svůj život, postoj k životu je spíše postojem k ne-životu, neboť smrt zde není pochopena negativně, proto selhávají sebezáchovné procesy.

Hédonista tedy zůstává zcela hédonistou, avšak tento stejnorodý proud přerušují okamžiky jednání, ve kterých je zcela altruistou. Altruismus je sice podmínkou hédonismu, jak mu nyní rozumíme, avšak jeho cíle nelze, jak by se mohlo zdát, postulovat vůči cílům hédonismu jako nadřazené. Altruismus, v širším smyslu jako zájem o druhého, je aspektem humanismu, zde už proto můžeme hovořit zčásti o humanistickém hédonismu.

Altruismus i v jeho přijetí zůstává prchavým okamžikem, svátkem, ve kterém se lze setkat s druhým a dosáhnout v nepodmíněnosti skutečné slasti. Hédonista usilující o slast se snaží tyto okamžiky maximalizovat, avšak nic víc než to. Základní postoj setrvává v hédonismu, neboť plným přijetím altruismu by došlo k definitivní ztrátě existence, tedy slasti. Avšak tok existence musí být narušován, pokud nemá být slast ničící totalitou. I to je úkol altruismu. Protiklady hédonismu a altruismu mají tvořit symbiotickou rovnováhu, která je asi taková: přijetí altruismu znamená setkat se s druhým a přijmout nepodmíněnou slast, hédonismus však altruismus omezuje směrem k vydání vlastní existence, zároveň však touží po opakování nepodmíněné slasti (přitom tuto touhu uvádí do pohybu altruismus), znovu altruistické jednání přijímá.

### 2.2.2 Víc než člověk (Vykročení druhé)

Hédonismus bývá často podceňován: člověk je přece něčím „víc“ než jsoucnem usilujícím o slast, tvrdí se často. Avšak, jak bylo řečeno, ani altruismus nepřesahuje člověka, nýbrž má smysl pouze ve vztahu ke kumulaci slasti. Klademe otázku, proč je představa slasti jako životního cíle nepřijatelná, proč jsou neustále činěny pokusy o sebepřekonávání. Tato očekávání jsou dokonce často zahrnována do konceptu „přirozenosti“ člověka:

*„Člověk je svou přirozeností bytost, která sebe sama chápe nikoliv naturalisticky, nýbrž které „o něco jde“, o něco, co nemůže chápat jako funkci svých vlastních stavů libosti či nelibosti.“*

(Spaemann, *Šťěstí a vůle k dobru*, s. 44)

Chtít slast je považováno za nedostatečný životní cíl. Za nízkou metu nízké tělesnosti bez transcendentálního přesahu. Vždyť slast požaduje i zvíře, člověk se má obrátit k „transcendentálnímu“. Přestože dosáhnout slasti není nijak jednoduché, bývá samotný cíl i úsilí k němu vedoucí zesměšňováno. Možná se jedná o podvědomou obranu těch, kteří si jsou vědomi vlastního ztroskotání, proto zde nastupuje okamžitá ostrakizace zesměšněním.

Jak ukazuje citace, samotný problém tkví právě v onom nejednoznačném: „o něco jde“. Člověk ztratil reálný cíl, aby byl nahrazen horizontem, v dnešní společnosti jde o horizont sebemrškačství, zdokonalování a vzdělání. Nikdo na světě už není dostatečně krásný ani dostatečně vzdělaný. Nastupují další a další zušlechťující kůry a programy celoživotního vzdělávání. To vše proto, že „o něco jde“, přitom cíl lze sotva tušit v mlžném oparu. Hlavní je se nespokojit nejen s tím, co vlastníme, ale i s materiálními věcmi jako takovými. K soláriu a kurzu cizích jazyků je třeba přibrat i jógu.

Co nabízí hédonismus? Zřeknutí se neustálého usilování, ve kterém rozpoznává iluzornost horizontálnosti. Odmítnutí drezury stáda, kterému učitelé neustále nutí, že o něco jde, reklamní průmysl, církve, politici a dříve snad i filosofové pohotově přispěchají s vysvětlením, o co že jde. Tím vytvářejí vlastní byznys, pokud by přiznali, že nejde „o nic“, jsou bez práce, což je vzhledem k jejich neužitečnosti problém.

Nezávaznost, která je zdrojem svobody i slasti, je pravým určením hédonismu. Hédonismus se nevztahuje ke konkrétnímu systému, ze kterého by čerpal své ospravedlnění. Chápe člověka naturalisticky, to ale nikterak nesnižuje jeho úlohu, naopak. Musí se postavit tváří v tvář protivenství tohoto světa, bez možnosti pomoci od transcendentálního zdroje. Člověk není jen sám na světě, zkušenost této samoty ho pojí s ostatními lidmi, vytváří tak společenství trpících, kteří usilují o nahrazení strasti slastí. Spojení s ostatními je vhodné natolik, nakolik je užitečné, přitom užitečnost nelze chápat odděleně od slasti, nýbrž sama má být absencí bolesti.<sup>70</sup> V tomto ohledu je založeno bratrství, silné pouto, ve kterém je jednání vycházející z vědomí „jsme na jedné lodi“ motivováno užitečností natolik, nakolik podporuje hedoné. Avšak toto bratrství je také zraňující, neboť soucítění je zdrojem utrpení. Dokonce pociťujeme mnohem bolestněji nepravosti, kterých se dopouštějí přátelé, neboť to, co je v nás

---

<sup>70</sup> Mill, *Utilitarismus*, s. 41.

neegoistické, je stíženo vinou druhého.<sup>71</sup> Jako zraňuje egoismus, brání zřejmě v dosahování slasti i soustavná praxe soucitu. Je tedy třeba nalézt poměr mezi odloučeností a bratrstvím. Obě radikální pozice, jak již bylo řečeno, přispívají ke strasti, avšak ukáže se, že ve vzájemné kompatibilitě mohou být prospěšné.

### 2.2.3 Soucitní egoisté (Vykročení třetí)

Zraňující osten egoistického hédonismu však není zlomen pouze altruismem. Spojení „altruistický hédonismus“ se ukazuje jako nesmyslné, neboť ačkoliv je altruistické jednání podmínkou hédonismu, v momentu vykročení mimo hédonismus k altruismu není dotýčný hédonistou, ale altruistou. Zdá se, že problém lze vyřešit soucitem. Hédonista touží po osobní slasti – zjevně ale není uzavřen pouze ve svém světě, nýbrž chápe ostatní, a sice jako trpící. Byť by toužil odstranit jejich utrpení –nikoliv pro druhého jakožto druhého, nýbrž pro svou vlastní slast – nic to nemění na tom, že se do druhého vcitňuje. Právě zde nacházíme výměr soucitu:

*„(...) cit účasti, pochopení pro utrpení, neštěstí, slabost druhého.“*  
(*Příruční slovník jazyka českého*, díl VI., s. 500)

Jedině tak ho může vnímat jako trpícího, v trpění sobě rovného, neboť soucítění je zároveň:

*„Porozumění, přátelský cit k někomu, náklonnost, sympathie.“*  
(*Příruční slovník jazyka českého*, díl VI., s. 500)

Pokud hledáme individualitu, která jedná ve vlastním zájmu, tedy soběstačnost člověka, který se rozhoduje autonomně, potom myslíme soběstačnost ve smyslu blaženosti, tak jak ji rozumí Aristotelés: pokud má být eudaimonia soběstačností, děje se tak výhradně v rámci mezilidských vztahů. Podmínkou soběstačnosti je tak předivo plnosti vztahů k jiným lidem, nikoliv egoistická zaslepenost.<sup>72</sup>

---

<sup>71</sup> Nietzsche, *Lidské, příliš lidské*, díl I., s. 49.

<sup>72</sup> Aristotelés, *Etika Nikomachova*, 1097b, s. 5–20.

Hédonista rozumí požadavku Friedricha Nietzscheho po radikální dravé destrukci,<sup>73</sup> zároveň má na zřeteli buddhistický úkol soucitu v prozření světa jako místa utrpení.<sup>74</sup> Jak sloučit tyto dva požadavky? Jak radostně přitakat materiálnímu světu a jeho slastem a zároveň ho odvrhnout jako závoj klamu, který je zdrojem utrpení?

Tyto postoje je třeba vidět nikoliv jako pouhé zaujetí stanoviska k životu, ale jako praktické kroky, které nestojí proti sobě, nýbrž za sebou. Proto je nutné jejich správné a definitivní provedení. Ano, hédonista musí rázně odmítnout řád, postavit se čelem proti jeho pravidlům a pravdám, náruživě přikývnout přirozeným životním procesům, které jsou součástí tohoto světa. Pokud tak činí, zjišťuje, jak již bylo zmíněno, jistou iluzornost a absurditu svého boje, do kterého vkládal veškeré naděje. Z této pozice tříbí svůj smysl pro individuální, odmítá vše obecné, neboť vnímá úděl utrpení ostatních, úděl, který nelze změnit metafyzickým cvičením. V druhém kroku tedy nabídl soucit. Jedná se o soucit, který není slabostí, není obrácením se ke slabému jako dobrému, není kýčem, při kterém jeho provozovatel obdivuje vlastní morální hodnoty, protože není cílem. Cílem je slast, její praktické dosažení. Právě zde se hédonismus vymaňuje z řady pastí, do které spadají systémy, které jsou založeny na soucitu:<sup>75</sup> svět není než bratrstvím trpících, slzavým údolím bez šance na změnu. Možností je pouze stát při sobě a snášet co nejstatečněji rány osudu. Jenomže hédonista v sobě rozpoznal sílu. Obrovský potenciál energie, který objevil, jakmile radostně, nietzschovsky přitakal životu a rozešel se všemi „šéfy“. Právě tento obnažený zdroj lidství působí jako mocný výtah z bahna utrpení. Aby nespoutaná síla lidství nebyla jen nervózním tygrem v kleci, je díky soucitu zaměřena k ostatním, které vede procesem, který absolvoval hédonista.

#### 2.2.4 Láska jako slast (Vykročení čtvrté)

O hédonistovi se bavíme v kontextu pojmů egoismus–soucit–altruismus. Egoismus není jen sobectvím, ale i narcismem, pod kterým lze vidět přepjatou sebelásku. V tomto ohledu spatřuje hédonista lásku, ve které je sám subjektem i objektem. Ačkoliv se zřejmě jedná o lásku defektní právě v tom smyslu, že není orientována k druhému,

---

<sup>73</sup> Nietzsche, *Genealogie morálky*, s. 16–18.

<sup>74</sup> Úkol soucitu rozvíjen zejména v rámci mahájánového buddhismu.

<sup>75</sup> Soucit je vnímán pozitivně, jako nutná podmínka fungujícího etického názoru, tento názor však nemůže být altruismem založen.

přesto se zde dotyčný setkává se silně slastnou silou. Hédonistovým cílem je přitom slast rozmnožovat – nutně proto nachází řešení v orientaci lásky směrem k okolí. Orientaci směrem „ven“ mu umožňuje soucit, porozumění situaci, ve které se nacházejí druzí. Je zřejmé, že všichni touží po dosahování slasti, často však neúspěšně. Právě zde je založen soucit. V chování porozumění pro snažení druhých, v přitakání jejich skutečným cílům, které mohou být zamlženy vrstvou askeze. Hédonista si tak uchovává tuto niternou náklonnost pro druhého, ačkoliv radikálně nesouhlasí s prostředky, kterými je dotyčný odhodlán dosahovat cíle, a to právě z důvodu ustavičných ztroskotání, z evidentní zkušenosti, že prostředky od cíle spíše odvádějí. To, že většina usilujících je v roli Sysifa, přitom se do této situace dostala „vlastní“ vinou, není zdrojem opovržení, ale naopak soucit prohlubuje. Přitom se hédonista nepasuje do nadřazené role zkušeného mudrce, který bude hlásat jednoznačné řešení. Ani nemůže: je totiž ve stejné situaci jako ostatní, ovšem úspěšněji situovanost existence v „sysifovství“ zvládá. Je proto neustále bdělý vůči světu a jeho možnostem. Jak tvrdí Jean-Paul Dubois ve svém románu *Život po francouzsku*:

*„Lásku jsem chápal jako jistý druh víry, jako určitou formu náboženství s lidskou tváří. Místo aby se věřilo v Boha, věří se v někoho jiného, jenomže ten druhý neexistuje o nic víc než Bůh. Ten druhý je pouze klamným odrazem sebe sama, zrcadlem, jež má zmírnit hrůzu obrovské samoty. Všichni podléháme víře, že každý milostný příběh je jedinečný, výjimečný. Není většího omylu. Všechny naše citové vzlety jsou stejné, opakovatelné, předvídatelné.“*

(Dubois, *Život po francouzsku*, s. 163)

Tento výměr však nijak nesnižuje hodnotu lásky jako takové, naopak, zakládá lásku jako cosi univerzálního, opakovatelného, tedy jako neustálé zpřítomnění slasti. Slast pramenící z lásky je tak potenciálně vždy přítomná, pokud se rozejdeme s pojetím romantiků, kteří chápou lásku vždy jako jedinečný, neopakovatelný výkon. Vnímat lásku jako předvídatelný a opakovatelný proces vyžaduje určitý prožitek: cítit, že to, co prožívám nyní, stejně tak požívají i ostatní lidé. Předpokladem takového vnímání lásky je tedy soucit. Jakkoliv je láska náboženstvím, jak tvrdí citovaná pasáž, není náboženstvím, které by bylo založeno metafyzicky, neboť „bohem“ je zde člověk, který sám sebe projektuje do druhého, ve kterém sám sebe nachází, kterého uctívá.

V posledku tedy uctívá stále sám sebe, stále se tedy jedná o sebelásku, ovšem takovou, která už nezraňuje. Ostny jejího původního egoismu byly otupeny právě soucitem, respektive vědomím, že druhý prožívá totéž, tj. prožívá stejnou strast, kterou chce nahradit slastí. Ona „hrůza ze samoty“ je potom pro hédonistu tíživějším zjištěním než smrt, která, jak již bylo řečeno, s životem přímo nesouvisí. Ovšem „obrovská samota“ je oním vytržením z dosavadního užívání světa, neboť právě ta je zároveň „obrovským zdrojem strasti“ v tomto životě. Strašidlo samoty tak obchází myšlenky lidí, vytváří tak jedno z pout, kterými jsou lidé rozpoznatelní jako lidé. Právě na této shodné zkušenosti je založen soucit. Pokud si samotu záměrně představíme, setkáváme se se strachem z ní a zároveň s potřebou ji odvrátit. Stejná potřeba je zřejmá i u ostatních, v opačném případě by samotu nebylo možno překonat. Nacházíme se tak ve stejné situaci jako ostatní, což chápeme rozumem (překonání samoty je možné, pokud i ostatní chtějí samotu překonat). Zjišťujeme, že i ostatní trpí samotou, známe tedy hloubku jejich strasti, což zakládá soucit. Tato situace je překonatelná pouze vytržením ze samoty nikoliv sebe, ale druhého. Pokud tvrdíme: „Nechci být sám“, potom říkáme: „Nechci, abys byl sám ty.“ Takto se projevuje už láska, jako jednání směrem k sobě, ale zároveň k druhému. Bylo by však milné chápat lásku jako dovednost, které se lze naučit. Cílem tedy není hromadit škálu zkušeností, které se dnes (v běžné řeči) široce nazývají láskou. Právě osvojování si a cvičení se v těchto dovednostech lásce v jejím sice opakovatelném, ale intenzivním prožitku odnaučuje.<sup>76</sup>

Právě soucit, který vytváří vazby „bratrství“ s ostatními, je zdrojem altruismu. Hédonistovo jednání je v posledku motivováno altruisticky, což nijak nevylučuje slastnost, ta se ale nakonec stává nezřejmým benefitem. Hédonista se zdá být jako distancovaný pozorovatel, který pouze porovnává vstupy a výstupy. Je ale zasažen silou lásky, která ho zavazuje zpět ke světu a jeho dílčím problémům, nutí ho zřici se kalkulu ve prospěch altruistického jednání směrem k ostatním, které chce zbavit jejich samoty. Nejedná ovšem v rozporu se sebou samým, neboť jeho altruistické jednání se děje až po odhalení slasti jako jediného cíle, proto bude výsledkem takového jednání opět slast. To jsou také důvody, proč hédonistův soucit nezůstává jen pochopením a přitakáním strasti, ale přivádí ke zdrojům síly slasti, které umožňují vybědnutí z nevhodné situovanosti.

---

<sup>76</sup> Bauman, *Tekutá láska*, s. 18–19.

## 2.3 DOSAHOVÁNÍ - ČÁSTEČNĚ ZORIENTOVANÝ ČLOVĚK

Po dosud provedených krocích může člověk nyní mimo dosah řádu uchopovat okruh zásadních témat a zaujmout k nim takové stanovisko, které vytváří kapitál k transformaci do modu slasti. Teprve nyní člověk vydobyl dostatečný rozhled, odstup od svazujících paradigmat, aby nově uchopil (reinterpretoval) zásadní „témata“. V tomto novém významovém kontextu světa může člověk nalézat situovanost v modu slasti.

### 2.3.1 Slast (Téma první)

Cílem etických systémů je bezpochyby zajistit člověku „životní spokojenost“. Právě v tomto spojení se ale skrývá difference jednotlivých systémů. Hédonistovým cílem je slast, totiž:

*„Pocit vrcholné libosti, velkého blaha, rozkoše.“*

*(Příruční slovník jazyka českého, díl VI., s. 344)*

Zastánce aristotelské morálky upozorní na nedostatečnost takového výměru, aby za cíl považoval blaženost, „eudaimonia“, neboť jediné ta je, na rozdíl od dalších činností, dokonalá. Aristotelés tak nabízí určitou syntézu názorů, když se proti oponentům nevymezuje, nýbrž jejich koncepce zahrnuje pod pojem blaženosti. Úspěšně tak oslabuje původní, často extrémní náboj, aby dosáhl střednosti, za které jediné je blaženost možná. Zdá se, že tak řeší zásadní problém všech etických systémů, totiž jak dosáhnout spokojenosti v rámci pomíjivého světa. Platónův žák nabízí řešení právě za pomoci pojmu blaženost. Ta totiž nespočívá ve vlastnictví „dobrých“ statků, nýbrž v neustálé činnosti. Jedná se tak o doporučení určitého způsobu života, kdy ke slovu přichází vyslyšení úkolu (ergon). Jakkoliv se Aristotelés vymezuje vůči svému totalitárněji myslícímu učiteli, sám tvoří systém, který je schopen syntetizovat všechny „anomálie“ do pozvolného proudu, sporého na výkyvy. Blaženost, jakkoliv je prosta strasti, zřiká se i slasti jako takové, neboť ji Aristotelés odmítá individualizovat. Odvolává se k lidské přirozenosti, která podle něj spočívá v rozumnosti.



„(...) nejlepší a nejpříjemnější každému jest to, co jest mu přirozeně vlastní. Tedy pro člověka jest to život podle rozumu, poněvadž tj. nejvíce člověk. A tak tento život jest i v nejvyšší míře blažený.“

(Aristotelés, *Etika Nikomachova*, 1178a.)

Jak již bylo naznačeno, jeví se jako velmi obtížné dosáhnout slasti ve světě, který je pomíjivý. Na druhé straně může být stejně obtížné dosáhnout strasti, která je též pomíjivá. V tomto směru je vhodné rozejít se s buddhistickým konceptem, který vnímá svět z podstaty jako strastný. Strast je zde podstatou každého způsobu existence, který je čas od času rozrušen zdánlivou slastí.<sup>77</sup> Tak dlouho stojící člověk, unaven, s potěšením uvítá posezení, které je slastné. Ovšem z delšího sezení opět pociťuje bolest, tedy strast. Musí vstát, tedy přejít do původní strasti. Ovšem tato strast je nyní opět slastí. Proč tedy svět nevnímat jako slast, která je v různé míře rozrušována strastí? Není důvod odvracet se od světa jako apriorně strastného a hledat formy existence mimo tělesnou „zabředlost“. <sup>78</sup> Stejně tak naivní se může zdát snaha přestát evidentní nástrahy neustálou duševní činností, byť orientovanou do tohoto světa. Hédonista, poučen skepsí, chápe, že svět není ani strastný, ani slastný, zároveň slastný i strastný je. Má taková, zdánlivě nic neříkající výpověď smysl? Zřejmě nikoliv, pokud toužíme po postulaci stabilního systému. Náš záměr je ale orientovat se v okolním světě: pochopit a utvořit svět jako slastný.

Pravdou zůstává, že ani hédonista neunikne faktu pomíjivosti existujících jsoucen, avšak snaží se strast maximálně eliminovat. Je nutné dodat, že ani unikat netouží, jeho cílem není odklonit se od reality existujícího světa, nýbrž restrukturalizovat jeho procesy tak, aby byl slastnějším místem, tedy místem člověku vhodnějším. Hédonista svěruje moc konstituce a odpovědnost s ní spojenou do rukou člověka, který chápe kladení objektivních systémů jako problematické. Ví, že každé pozorování je už zásahem do skutečnosti.<sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> Rozprava o roztočení kola dharmy. In: Zbavitel, *Raný indický buddhismus*, s. 10.

<sup>78</sup> Epikúros. In: Laertios, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, kn. X, s. 129–130.

<sup>79</sup> Heisenbergerův princip neurčitosti: čím přesněji měříme jednu veličinu, o to s menší přesností lze měřit druhou, protože samotné měření mění stav.

### 2.3.2 Pomíjivost (Téma druhé)

Opět zopakujme zásadní otázku: jak udržet slast v rámci pomíjivého světa? Prvním problémem je samotné chápání pomíjivosti. Ta je často spojována se zánikem. Pokud je věc pomíjivá, znamená to obvykle konečná, smrtelná. Jak je zřejmé, zásadním aspektem výrazu „pominout“ je děj „míjení“, který zdůrazňuje časový aspekt, totiž propad do minulosti, k nevratnému „bylo“, které ale mívá i subjekt jakožto vnímající, tedy jsoucno je v přítomnosti nezachytitelné. Impulsem tohoto plynutí je směr ke smrti, k zániku. Jsoucna nejsou pouze mívivá, nejsou svým rozdílným způsobem toku pouze vedle vnímajícího subjektu, jsou už „po“, tedy dávno ztracená v nenávratnu, jejich existence je neodvolatelně směřující, ústící k definitivní minulosti, tedy ke smrti. Hédonista ale odmítá vidět tragiku smrti, odmítá pochopit smrt jako mezní bod existence, jak bylo vysvětleno dříve.

Zánik není hlavní charakteristikou vyústění procesu plynutí, protože žádné vyústění, ať už v podobě mytologického zopakování koloběhu, nebo v podobě křesťanského posledního soudu, očekávat nelze. Jsou jen jsoucna v neustálé obměně. Věc už není tím, čím byla. V tom ale žádný problém není, pokud připustíme, že vzhledem k neustálé proměnlivosti není jsoucno nikdy něčím. Ono „něco“ předpokládá možnost charakteristiky, nalezení podstaty. Takovou možnost hédonista odmítá jak z racionálních, tak zejména z praktických důvodů, neboť takový princip vede k tvorbě řádu. Strast spíše vyplývá z povahy proměny, kdy věc už nemůže sloužit původnímu účelu, ve kterém produkovala určitý typ slasti. Například pokud jsme si pořídili automobil, který po období užívání není schopen jízdy, stává se zdrojem strasti. Vyžaduje častější a vyšší investice za stále méně slasti, která vyplývala z jízdy. Pokud ale situaci hlouběji analyzujeme, zjistíme, že strast není důsledkem nefunkčního automobilu, ale našeho očekávání, že bude bez problémů jezdit. Spíše než v proměnlivosti věcí lze vidět zdroj slasti v nereálném očekávání.

### 2.3.3 Předvídavost (Téma třetí)

Je ale zřejmé, že v případě nedostatečné předvídavosti člověk snáze upadne do strasti. Slabou předvídavostí je také redukován počet možných voleb v budoucnu, tím je

omezena možnost nalézt slastné řešení situace. Jak ale může hédonista předvídat, pokud se zřekl nároku na pozorování objektivního řádu? Nezbyvá mu než se obrátit k empirické zkušenosti, kterou chápe jako nespolehlivou, pokud má vypovídat o objektivní realitě. Empirická zkušenost je zároveň, přes nejednoznačnost v pravdivosti, jednoznačná ve svém působení, tedy v tom, zda způsobuje libost, nebo nelibost.<sup>80</sup> To by ovšem znamenalo, že hédonista musí vše zakusit, aby zjistil, zda je situace slastná, nebo strastná. Tím by se ale vystavil strasti, neboť by vždy musel zakoušet i negativní jen proto, aby věděl, čeho se napříště vyvarovat. Ovšem hédonista netouží být zklamáván metodou pokus–omyl, nýbrž touží ryze po kumulaci slasti.

Zdá se, že ačkoliv je schopnost předvídavosti pro hédonistu zásadní, nebude možné ji dosáhnout. Jak ukazuje David Hume, problém predikce spočívá v tom, že neoprávněně projektujeme minulé do budoucnosti. Zde se spoléháme pouze na víru, když soudíme, že na základě opakování děje v minulosti nastane podobné i v budoucnu. Můžeme tak hovořit pouze o pravděpodobnosti, nikoliv jistotě.<sup>81</sup> V této nejistotě spočívá nebezpečí strasti. Hédonista potřebuje získat jistotu ohledně budoucnosti, konkrétně chování, které přinese slast. To, zdá se, může zajistit pouze racionalita, ovšem taková, jejíž schopnost soudit je bezvadná. Opět se vydáváme všanc nebezpečí, pokud balancujeme na hraně rozumu, který je vždy připraven stvořit originální řád, který vládne. Hédonista proto vychází z vlastní zkušenosti: obor prožitého rozděluje na strastné a slastné, přitom se snaží v nadcházejících situacích nalézt společné prvky se situacemi minulými. Jedině tak může odhadnout, zda z nastalého dění vyplyne spíše slast, a podle toho může zvolit adekvátní jednání. Jak již bylo zmíněno, jedná se o pouhý odhad, jehož pravděpodobnost je dána mírou životní zkušenosti, avšak zdaleka nevylučuje omyl. To i přes střídmost jednání, kterou hédonista upřednostňuje: pokud ze situace vyplývá nebezpečí strasti, byť není jisté, že ona skutečně nastane, raději se jednání zdrží.

Druhým způsobem, jak zamezit strasti, je hédonistova schopnost empatie, jak byla tematizována dříve. Druzí jsou studnicí prožitků a zkušeností, proto je možné pro nás novou situaci konfrontovat s člověkem, který ji již prožil. Díky vcítění se do jeho prožitku se do značné míry jeho zkušenost stává také zkušeností naší. V tomto smyslu lze realizovat nekonečnou osobní zkušenost, která brání nevhodnému střetu s realitou. Zde vycházíme z přesvědčení, že neexistuje zkušenost, kterou by již neprožil někdo

---

<sup>80</sup> Sextus Empiricus, *Základy pyrrhonské skepsy*, kn. I., s. 14, 37–39.

<sup>81</sup> Hume, *Zkoumání o lidském rozumu*, s. 95–96.

jiný. Dokonce můžeme nalézt různé mody a aktualizace této zkušenosti, jak dosvědčuje veškerá dosavadní literární tradice.<sup>82</sup> Hédonista tak neusiluje o originální řešení situace, nýbrž jedná na základě již známého, když podobnou situaci s již vypracovaným řešením nachází jako odžitou u druhého. Obnovuje se tak projekt společného světa lidství, jak ho klade humanismus. Základem je totiž zájem o prožitek druhého, neboť jedině v něm můžu rozpoznat sám sebe, vlastní budoucnost. Takové sdílení zkušeností zároveň prohlubuje pocit sounáležitosti a bratrství s ostatními, ačkoliv primární stále zůstává individualita osobního prožitku. Zde lze odkázat ke konzervativnímu náboji hédonismu, který ve své druhé fázi žádá analýzu a drobnou revizi předchozího jednání, nikoliv revoluční povyk zcela nového, nezávislého systému.

#### 2.3.4 Síla slasti? (Téma čtvrté)

Předvídavost se ukazuje jako zásadní předpoklad slasti. Čím je ale samotná slast? Pro hédonistu cílem jednání a zároveň jeho zdrojem. Je to právě síla slasti, získaná po jejím dosažení, která samotné jednání motivuje. Jedná se tedy o zásadní životní energii, která je zdrojem samotné vůle k moci, tedy schopnosti nabýt aristokratické panství síly a hrdosti nad sebou samým.<sup>83</sup> Slast je tedy čímsi původnějším, co motivuje a zaměřuje vůli k moci. Toto původní místo se snažila svým klamem obsadit metafyzika, jen silná mohutnost slasti dokáže nabídnout prožitek její klamnosti. Hédonista tento fakt poznal a může zvolat: „*Existuje jen slast a dál už nic.*“ Nemyslí tím přitom slast vztaženou ke konkrétnímu objektu, ale slast jako sílu, energii veškerého pohybu. Strast není adekvátním protipólem slasti, neboť nemá vlastní pozitivní výměr, existuje pouze vzhledem k slasti, jakožto brzda této energie. Strast sama o sobě by byla neidentifikovatelná, neboť by neexistoval dostatečný důvod pro její existenci: brzda je potřebná pouze, pokud existuje plyn. Slast jako prazáklad existence je neodstranitelná právě proto, že nemá relevantní odpor. Individuálně může dojít k definitivnímu zbrzdění slasti, jejímž důsledkem je sebevražda, ovšem zde se už dostáváme ke smrti, která je pro hédonistu, z důvodů jmenovaných výše, netematizovatelnou hranicí. Pokud je ustrnutí pohybů a procesů smrtí, je slast věčným příkazem „vpřed!“, který naráží jedině na

---

<sup>82</sup> Viz. například zkušenost lásky, žalu apod.

<sup>83</sup> Nietzsche, *Antikrist*, s. 82–88.

biologickou danost. Ovšem i tu se snaží přelstít lékařskou péčí, neboť slast nezná mez, proto je schopna stárnutí pochopit jako nemoc – nemoc, která brání dalšímu proudění síly slasti, proto jsou vynalézány stále sebevědomější metody odkladu chřadnutí, aby slast rozšířila vlastní pole působnosti. Slast chce proto stále více života, zde se rozevírá propast mezi tendencí stárnutí a stále ostřejší vůlí k životu.

Je přitom evidentní, že síla slasti ke slasti často paradoxně nevede. Cesta ke slasti je bohužel revidována mnoha systémy, které jejímu dosahování brání. Je sice dosahováno dílčích úspěchů slasti, jedná se však pouze o střepy ředěné strastí, která pramení právě z brzdění životodárné energie řádem.

### 2.3.5 Strastná slast (Téma páté)

Brzdění síly slasti jsme svědky v každém společenském systému, a to i v tom, který individuální štěstí a slast považuje za svůj cíl, neboť toto brzdění je principiální. Problém spočívá v samotném vyhlášení cílů, jak vidíme na příkladu naší (západní) společnosti. Zde je potom slovo slast paradoxně naplněno dřinou a neustálým poměřováním.

*„Znehodnocení rigoristického přístupu znamená úbytek autoritářských omezení, zároveň ale též nárůst společenské kontroly pomocí ‚technických‘ norem zdravého a výkonného těla. Ústup obviňování posiluje nacistickou úzkost, ochabnutí ideálních příkazů nastoluje funkcionální direktivu skrze informace, módu a experty na dialektiku, hygienu či estetičnost těla.“*

(Lipovetsky, *Soumrak povinnosti*, s. 117)

Dochází pouze k záměně pojmů – péče o tělo není chápána jako povinnost, ale má být slastí, jak se snaží vnutit marketing. Přes zrušení systému povinností zde zůstal řád, jehož tlak na jedince je enormní. Péče o tělo je nazvána slastnou, ovšem těžko může existovat imperativ, který by byl slastný. Tímto nevyčleněným rozkazem se zvyšuje tlak na jednotlivce, kterému místo slasti zbývá úzkost. Je nutné upozornit, že současná společnost je imperativem „slasti“ založena. Každá reklama apeluje na rozvinutí „slasti“, stejně jako každý lifestylový časopis. Avšak pokud tyto „slasti“ hlouběji

analyzujeme, zjistíme, že skrývají pouze finanční náklady a dřinu. Vnucují koncept, ve kterém slast zdarma neexistuje, proto se dnes Epikúrova radost z čisté vody stává jen zajímavou historkou, ilustrující podivínský život kdysi dávno, nikoliv reálnou možností životního postoj. Co je dosažitelné jen při vynaložení velkého úsilí nebo značného obnosu, je „slastné“. Přitom „slast“ vyplývá právě z množství vynaloženého – čím více, tím lépe. Člověk je tak vtažen do krysího závodu, ve kterém neroste spokojenost, jen pocit nedostatečnosti, neboť vždy je možné vynaložit víc, víc se snažit. Každý cítí dluh, neboť se nesnažil dostatečně, proto „neobstál“. Slastná činnost je komercializována a tím pádem i zbavena slasti. Ukazuje se tak, že jakákoliv moc, v tomto případě ekonomická, pokud chce vládnout slasti, ji zároveň ničí, tím že ji činí závislou: k prožití slasti je například potřeba vhodné vybavení, vzhled apod.

Je zřejmé, že slast ve své původní nezávislosti je ze světa vytlačena, aby na její místo nastoupila technologie moci, díky jejíž aplikaci existují masoví jedinci. Jedinci, se stejnými konkrétními cíli, které mají charakter horizontu,<sup>84</sup> ačkoliv ovládaní věří v opak. Technologie moci současné společnosti dobře vnímá potenciál slasti, odhaluje její životodárnou sílu. Imperativ slasti snadno střídá imperativ povinnosti. Nejedná se však o skutečné nahrazení, právě proto, že se jedná o imperativ. Povinnost zůstává: je třeba dosáhnout takového vzhledu, takového majetku přesně určenými nástroji a způsoby jednání. Řád tak integroval pojem slasti, který dosud náležel opozici, která je tím výrazně oslabena. „Ale naše společnost je hédonistická, vždyť slast jednotlivce je cílem,“ odpoví každý, pokud vzneseme požadavek hédonismu. Je tak mnohem obtížnější poukázat na strastnost světa, na zneužití pojmu slast. „Slast“ musí být rozvíjena, ovšem v předem daných mantinelech, díky kterým je vším, jenom ne slastí. Liberalizace morálky je jen zdánlivým vítězstvím:

*„Na jedné straně se před námi rýsuje ohromné hnutí odluky morálky a sexuality, na druhé obnova segregačních či prohibičních postupů, které jsou přesně vymezeny, avšak málokdo se k nim přiznává (...).“*

(Lipovetsky, *Soumrak povinnosti*, s. 70)

---

<sup>84</sup> Tj. jsou principiálně nedosažitelné.

Věnujme se nyní pozorování problému v kontextu sexuální morálky. Zde je třeba připomenout Foucaultovy *Dějiny sexuality*. Problém lze vidět zejména v rozvíjení protikladu normality a deviace, jak vidíme v rámci evropského novověku.

*„(...) můžeme rovněž připustit, že přestupky a poklesky v této oblasti budily v oné době menší pohoršení a neměly významné právní následky, a to tím spíše, že si žádná instituce – pastorská či lékařská – nečinila nárok na rozhodování o tom, co je v těchto věcech povolené nebo zakázané, normální nebo nenormální (...).“*

(Foucault, *Dějiny sexuality*, s. 51)

Jak vyplývá z citace, neinstitucionalizovaný antický svět nabízel jedinci širší pole svobody jak v sexuálním chování, tak mimo něj, neboť každý byl nepřímou výzvou k převzetí vlastní zodpovědnosti v aktu hledání toho, co je mu vlastní. Zvláště nebezpečnou roli v rámci institucionalizace hraje lékařství, které často zneužívá strachu člověka o vlastní existenci. Zejména od 18. století podle odborné literatury vedou společensky neschválené sexuální preference ke ztrátě zdraví, nebo dokonce ke smrti. Zároveň takovým jednáním může jedinec poškodit vitalitu druhu.<sup>85</sup> I přes značnou liberalizaci sexuálního chování jsou to právě obavy o zdraví, které vedou ke zdrženlivosti. Jako zásadní problém lze vidět fakt, že řád se snaží maximální množství lidského jednání hodnotit pomocí morálních soudů, ačkoliv jednání samo takové hodnocení vůbec nevyžaduje. Dochází tak k vytyčení pouze úzkých mantinelů myšlení, chování a jednání, kvůli čemuž je člověku bráněno dosahovat slasti. Překročení těchto mantinelů vede k ostrakizaci. Stačí si položit otázku, jakým způsobem by byl vnímán samotný Epikúros dnes. Odpovězme otevřeně: jako podivín a blázen. Jedinec se tak dostává pod obrovský tlak, ve kterém lze hledat zdroj deprese: nejde o samotný důraz na výkon, ale o to, že soustavné vydávání maxima je považováno za slast. Každý, kdo provede alespoň základní reflexi, musí být frustrován: „Pokud je toto slast, maximální odměna za maximální výkon, který se přece ukázal jako nedostatečný, potom svět za moc nestojí.“

Pokud vše, k čemu odkazuje konzumní společnost, je strastné, co potom může být předmětem slasti? Zbývá nějaké teritorium, výsek univerza, který není zabrán mocichtivostí na úkor slasti? Hédonista odpoví, že otázkou není ani tak samotný

---

<sup>85</sup> Foucault, *Diskurs, autor, genealogie*, s. 25.

předmět, jako spíše způsob, jakým se k němu vztahujeme. Zušlechťování těla, jak to požaduje současná společnost, skutečně nemusí být strastné, pokud se jedná o potřebu, která respektuje individuální směřování jedince. Nemá se jednat o úkol, při jehož nesplnění následují sankce. Hédonista se vyznačuje schopností nalézat a rozmnožovat slast. Snaží se zvýšit kvantitu i kvalitu prožitku. Jde v neposlední řadě o umění vypořádat se s nastalou situací. Jak již bylo řečeno, nejde přitom o pouhé nalezení dobrého na špatném, ale restrukturalizování v maximální možné míře negativního tak, aby bylo pozitivním. Jde o analýzu skutečnosti, jde o analýzu možností, které se nabízejí.

Kvantitu slastí lze rozšířit tak, že více možností, cest, po kterých je možné se vydat, je spatřováno jako slastných. Konkrétně je tak od hédonisty vyžadován široký zájem o svět. Pokud totiž slast přináší například jízda na kole, snadno riskujeme strastiplnou situaci, protože může zklamat počasí. Když mezi slasti patří i četba, je možné místo jízdy na kole číst, aniž by došlo ke zklamání, tedy strasti. Tato úvaha ovšem odhaluje další nutnou podmínku, pokud toužíme po explikaci slasti, totiž hodnotový paralelismus.<sup>86</sup> Jízda na kole i četba musejí být co do uspokojení stejně hodnotné, jinak je čtení jen slabou náplastí za to, že nebylo možné věnovat se cyklistice. I míru strasti lze snížit, pokud vnímáme věci jako stejně hodnotné–nehodnotné. Právě distance získaná metodou epoché<sup>87</sup> je nutným předpokladem takového vnímání. Zde si člověk uvědomuje, že je to právě on, kdo vytváří přisudky světa. Hédonistovu pohledu neuniká žádné jsoucno, které by mohlo být zdrojem slasti.

*„Život by byl velmi ubohý a byl by spoře obdařen zdroji štěstí, kdybychom nebyli od přirozenosti vybaveni věcmi, které jsou původně neutrální, leč vedou k uspokojení našich elementárních potřeb (...) poté se však samy o sobě stávají zdrojem potěšení cennějšího než elementární potěšení (...).“*

(Mill, *Utilitarismus*, s. 104)

---

<sup>86</sup> Nikoliv pluralismus. V rámci paralelismu jsou hodnoty „vedle sebe“, jsou prostupné, zaměnitelné, je možné se jimi pohybovat napříč, zatímco pluralismus pouze jiné hodnoty připouští jako relevantní, avšak jsou nezaměnitelné. Jako příklad můžeme v současnosti uvést „volně plovoucí sexualitu“, která je paralelismem, neboť jedinec nezávisle mění sexuální orientaci (z heterosexuální na homosexuální, dále na bisexuální, z ní např. zpět na heterosexuální apod.). V rámci pluralismu jedinec sice respektuje odlišnou sexuální orientaci, než s jakou se identifikuje, avšak svou vlastní nemění, existuje zde neprostupnost.

<sup>87</sup> Užito v souladu s vymezením skeptiků. Sextus Empiricus, kn. I., s. 4, 8. Srov. výše.



Ovšem většina jsoucen je značně ambivalentní: mohou být jak zdrojem slasti, tak strasti. Proto hédonista zdrženlivě pozoruje každou entitu, aby vhodně vypreparoval drobký slasti, které může užít, a vyvaroval se strasti. Celý proces lze charakterizovat příměrem, že hédonista neodmítá k jídlu rybu, ovšem pečlivě dává stranou kosti. Hédonista okamžik zároveň vychutnává, záměrně reflektuje slast, její klidný tok, okamžik, který zadržuje a přemílá, tak získává rozměr věčnosti, jejíž tiché usebrání slast umocňuje. Jedná se o meditativní vytržení, které neodkazuje k transcendentálnímu, ale umocňuje prožitek žitého světa. Takový prožitek nemá výsostný charakter, je otevřený každému, kdo vyslyší požadavek slasti. Právě v uvědomování si slastného jako slastného spočívá kvalita slasti. Čím je tato reflexe hlubší, tím intenzivnější a slastnější je samotná zkušenost. Nejde tedy pouze o prožívání slastného, ale o prožívání slastného jakožto slastného. Zde hédonista cítí kvalitu prožitku.

## 2.4 ČLOVĚK SLYŠÍCÍ SEBE SAMA

Člověk nyní zrušil danost kulturního nánosu a vytvořil sobě vlastní kontext. Po tematizaci svého rozvrhu v minulých kapitolách nyní dospěje k definitivní emancipaci, když je schopen naslouchat „přirozenému“.

### 2.4.1 Chtění (Slyšení první)

Chtění<sup>88</sup> lze pochopit jako základní určení člověka. Jeví se jako sediment, vzdorující jakýmkoliv snahám o překonání. Je ovšem otázkou, jak sladit individuální lidské chtění, které je obvykle sobecké, se společenským uspořádáním, které není regulováno v oblasti řádu. Částečnou odpověď podává Adam Smith ve své *Teorii mravních citů*, když upozorňuje na fakt, že lidé jsou závislí na vzájemné výměně služeb.<sup>89</sup> Bylo by tedy chybou, kdyby hédonismus pochopil individualitu člověka, která je založena v jeho chtění, jako zásadně nezávislou na ostatních. Smithovo řešení zdánlivě odpovídá potřebám egoistického jednání, když pomoc nemusí být motivována láskou.

*„Ale i kdyby nutná pomoc nebyla poskytována z tak šlechetných a nesobeckých pohnutek, kdyby mezi různými členy společnosti nebyla vzájemná láska a cit, i pak by se společnost, i když méně šťastná a méně příjemná nemusela nutně rozložit. (...) Ale i když v ní nikdo není zavázán žádnou povinností ani vázán vděčností ke komukoliv jinému, ta společnost může být stále ještě udržována zisknou výměnou dobrých služeb podle dohodnutého ocenění.“*

(Smith, *Teorie mravních citů*, s. 94)

Společnost založená pouze na ziskné výměně je však podle Smitha, ač funkční, méně šťastná i méně příjemná. To je v rozporu s hédonistovými cíly, totiž naopak příjemnost a štěstí rozmnožovat. Ze Smithovy citace vyplývá, že členové šťastnější společnosti jsou vázáni vzájemnou povinností a vděčností. Faktem potom zůstává, že povinnost je v přímém rozporu s chtěním. Hédonista skrze své chtění přirozeně usiluje o destrukci povinnosti, která má být nahrazena zábavou, totiž činností, kterou on sám chce, která

---

<sup>88</sup> Ve významu snahy, úsilí. *Příruční slovník jazyka českého*, díl I., s. 1080.

<sup>89</sup> Smith, *Teorie mravních citů*, s. 94.

není vnucována vnějším řádem. Zároveň hédonista odmítá propadnout klamu, že povinnost je v posledku předmětem chtění. Tento postoj považuje hledač slasti za definitivní kapitulaci před řádem, konečné znehodnocení vlastní existence. Hédonista se tak ocitá v pasti, neboť není schopen opustit své individuální cíle chtění, ty ale nikdy nepovedou ke skutečnému štěstí a příjemnosti? Řešení lze evidentně nalézt pouze v tom, co je chtění vlastní. Avšak zde se musíme vrátit k již tematizované emoci, totiž lásce.

*„A je rovněž pravda, že lidé často část své svobody obětují. Hlavní příčinou toho je však emoce – konkrétně láska –, ze které by konzervativci rádi učinili jádro společenského organismu.“*

(Scruton, *Smysl konzervatismu*, s. 6)

Lásku hédonista zakouší, když se vydává mimo pole hédonismu do oblasti altruismu. V nezištném jednání se setkává s láskou jako takovou, poznává, že je zdrojem slasti. To, co produkuje slast, je cílem přirozenosti chtění. Láska je tak v samotné síle chtění obsažena, ovšem dosud nevědomě. Chtění prochází dvojí reflexí zvědomění. První mezi je dosažení egoistického hédonismu a ohraničení subjektu, dalším krokem, bez kterého by celý projekt ztroskotal, je překročení hédonismu (avšak nikoliv překročení chtění)<sup>90</sup> směrem k altruismu, tedy k lásce. Bylo by přitom chybou pochopit tyto stupně hierarchicky. Struktura chtění nezná řád, ale rovnost. Jedná se tedy o modality existence. Přitom nemá jít o přísnou diferenci, ve smyslu modů „mít“ a „být“.<sup>91</sup> Člověk střídavě zakouší obě varianty existence, díky této zkušenosti opačného mu protikladné stále zůstává na zřeteli, ač se nachází v jeho protikladu. Po této dvojité reflexi je dotyčný hédonistou, avšak jeho chtění není úzce zaměřeno k vlastnímu já (egoistické), ale má na zřeteli širší souvislosti, které jsou teprve zdrojem skutečné slasti. Zde se již

---

<sup>90</sup> To se samo ukazuje jako nepřekročitelné, pokud má být myšleno. Chtění teprve umožňuje myšlení, neboť „chtějí“ (tzn. usilují) i organismy, které nejsou schopny souzení (myšlení). Vystává samozřejmě otázka, jakým způsobem definujeme proces myšlení. Zde rozumíme schopností myslet schopnost soudit, provádět analýzy, syntézy, srovnávat, rozlišovat, abstrahovat a generalizovat. Člověk tedy odlišuje od ostatního živého světa nikoliv prapůvodní, „přírodní“ chtění společné všem, ale fakt, že toto chtění reflektuje a často se staví proti němu. Ono chtění (v základu žízeň po životě) produkuje mechanismy, které život lépe zabezpečují. Jako takový produkt lze vidět i myšlení. Na tomto místě se však není možné věnovat těmto analýzám podrobněji.

<sup>91</sup> Myšlena distinkce E. Fromma. Fromm, *Mít nebo být*, s. 20–29.

člověk dostává do situace humanistického hédonismu. Tato druhá reflexe také problematizuje samotné založení subjektivity, jak uvidíme později.

Ačkoliv chtění považujeme za žádoucí, není vyloučena možnost jeho transformace, pokud je shledáno různými systémy jako negativní. Obvykle se tak děje v různých náboženských, ale i metafyzických hnutích. Zde je třeba zdůraznit, že snahy o překonání chtění nejsou kladeny jen v rámci teistických systémů. Stačí připomenout buddhismus, kde překonání chtění patří k základním nutnostem aspiranta duchovního růstu.<sup>92</sup> Je tedy zjevné, že v globální tradici myšlení je chtění pochopeno jako cosi negativního, jako to, co je nejen hodno překonání, ale co je překonat třeba. Z jakého důvodu? Chtění údajně brání správné orientaci člověka, neboť ho situuje směrem k zabředlosti v materiálním světě. Chtění je přitom v jádru významu pozitivním pohybem, snahou o výkon, chtít znamená:

*„Přáti si něco, žádati si něčeho (...) žádati, přáti si něco od někoho (...) míti vůli, úmysl, zamýšleti, přát si (...) chce (nechce) se mi, mám (nemám) chuť.“*

*(Příruční slovník jazyka českého, díl I., s. 1080–1081)*

Jakkoliv je význam slova chtít rozrůzněný, můžeme v něm najít společný motiv, kterým je vůle. Ta, sama obsažená ve „chtít“, brání smířit se s určitou daností, vzpírá se okolnostem. Důsledkem je přetvoření stávajícího stavu nebo alespoň explicitně vyjádřené úsilí o změnu. Řád se tak obnažuje jako ryze kulturní fenomén, jako systém pravidel, který vyhovuje pouze úzké skupině establishmentu. Proto je výraz „já chci“ výrazem hlubokého sebeuvědomění a sebenalezení, je bodem, kdy se jedinec vymaňuje ze stádního „my versus oni“, aby obnažil definitivní já. Jedná se o místo zásadnější, než je zvolání „já jsem“,<sup>93</sup> které pouze explicitně formuluje intuitivně zřejmý fakt. Nelze ale tvrdit, že při vyřčení „já jsem“ dochází k nutnému vydělení individua, neboť právě nově nabytou identitu lze rozpustit ve prospěch cílů celku, ať už politických, nebo náboženských. Ovšem zvolání „já chci“ je zřejmým uchopením vlastních zájmů, které se evidentně liší od zájmu jiných. Nejde tedy už o rozdělení na my/oni, neboť se nelze identifikovat s kýmkoliv a utvořit skupinu „my“. Existuje pouze subjekt a jeho chtění, které tvoří „já“. Problematice „já“ se budeme věnovat později, je ale zřejmé, že bez

---

<sup>92</sup> Williams, *Buddhistické myšlení*, s. 16–17.

<sup>93</sup> Proti Descartovu odvození subjektivity. Descartes, *Meditace o první filosofii*, s. 39.

chtění samotný termín nemá odůvodnění. „Já chci“ je projevem touhy klást „já“ jako výhradně sobě samému náležející, které je zodpovědné za sebe sama, ale také se nemůže zodpovídat jinému systému. Chtění tak přivádí člověka k obratu, který spočívá v přijetí odpovědnosti.<sup>94</sup> „Já chci“ je tak voláním po emancipaci, úsilím po autonomii, která je pro držitele hegemonie myšlení nepřijatelná. Z toho důvodu není ona otázka ani kladena. V člověku tak vzniká to, co lze pojmenovat jako špatné svědomí, neboť ví, že si žádá něco, co stojí mimo mantinely přijatelnosti.

*„Člověk, vtěsnaný do úzkých mezí a pravidelnosti mravu, který z nedostatku vnějších nepřátel a překážek netrpělivě rve, pronásleduje, nahlodává, rozrušuje a týrá sám sebe, toto zvíře rozdírající se do krve o mřížoví své klece, jež je třeba zkrotit.“*

(Nietzsche, *Genealogie morálky*, s. 65)

Jedná se o nucenou sublimaci přirozených instinktů, které nesmějí být projeveny. Tento vězeň si své vězení stvořil sám právě vynálezem „špatného svědomí“. Člověk však není zbaven své „bestiality“ tím, že ji nemůže projevovat vnějškově. Tak dochází pouze k její interiorizaci, ve které dotyčný pouze mučí sám sebe a zároveň je mučen řádem, který může usilovat o zavádění dalších omezení. Tyto snahy po překonávání jsou stejně tak marné jako drastické, jak je tematizováno níže.

#### 2.4.2 Neusilování (Slyšení druhé)

Je zřejmé, že jakékoliv lidské jednání je jednajícím vnímatelné buď jako chtěné, nebo jako nechtěné. Chtění potom motivuje zakládání činnosti nebo pokračování v ní, zatímco nechtění od činnosti zrazuje. Lze tak upozornit na nadřazenost temné, nevypočitatelné a iracionální vůle,<sup>95</sup> která motivuje veškeré jednání.<sup>96</sup> Rozum je potom povoláván k řešení následků, jejich výkladu a uspořádání, které vyvolaly „temné“ stránky člověka, avšak zde se plně projevuje jeho bezzubost. Ta spočívá zejména v tom,

---

<sup>94</sup> Sartre, *Existencialismus je humanismus*, s. 17.

<sup>95</sup> Pojem kladen ve shodě s A. Schopenhauerem. Vůli nelze chápat jinak než zcela neomezeně, pokud má být vůlí. Je společná všemu živému, je nepodmíněná, neboť ona podmiňuje život. Vzhledem k tomu, že střeží samotný život, nelze ji překonat jinak než smrtí. Je absolutním momentem, stěží tak mohou být vážně myšleny pokusy o překonání vůle rozumem, který nemá zdaleka takovou mohutnost.

<sup>96</sup> Schopenhauer, *Metafysika lásky a hudby*, s. 18.

že vůle rozum – stejně jako vše ostatní – podmiňuje, neboť nic nevzniká bez chtění. Chtění je tak dynamika působící příčiny, která se projevuje v nekonečném řetězu nezamýšlených následností, dávno po vykonání činu, nebo dokonce smrti vykonavatele. V tomto ohledu lze uvažovat o bohu jako stvořiteli světa, pokud máme myslet, že chtění je předpokladem jakéhokoliv vzniku. V tomto prapůvodním chtění tak bůh přetrvává, ačkoliv je již mrtvý, jak ukazuje Nietzsche.<sup>97</sup> Jak se to stalo? Lze nabídnout následující odpověď, totiž že boha jsme zabili sami.<sup>98</sup> Tataž mohutnost chtění, která stojí na počátku světa, si nyní žádá smrt boha, aby se člověk mohl rozvíjet svobodně a beze strachu. Už nyní lze naznačit to, co bude řečeno později: z člověka nepřežívá duše, ale jeho chtění, které přetrvává a působí ve slovech, činech a objektech, nadále formuje svět podle svého osobnostního zakořenění buď ke slasti, nebo strasti.

Na tomto místě je opět vhodné odvolat se na konzervativní koncept, který ukazuje, že lidé mají různé cíle a motivace jejich jednání nejsou zdaleka racionální.<sup>99</sup> Racionalita pouze řeší problémy, které sama vytvořila. Jak je však vytvořila? „Pouhým“ nerespektováním přírodních daností. V určitém diskurzu sice racionalita jednání zakládá, to se však obvykle obrací proti člověku a jeho potřebám. Ukazuje se, že racionalita není podmínkou slasti člověka, spíše naopak. V tomto smyslu se jeví jako zcela adekvátní požadavek návratu do přírodního stavu,<sup>100</sup> neboť se ukazuje, že pokud člověk naslouchá svým přirozeně daným principům (chtění), které mají navíc skutečně motivační potenciál, je jeho existence slastná.

Pokud člověk nechce činnost vykonávat, a přece musí, tj. je k ní donucen vnějšími okolnostmi, zdá se, že dochází k překonávání původní zaměřenosti chtění. Ovšem činit nechtěné tlakem vnějších okolností je zřejmý příklad otroctví. Snahy o zlomení chtění se odehrávají právě v intencích otroctví, často ale vnitřního. V čem jiném lze vidět smysl askenze než v odepření chtěné činnosti, která je tak nahrazena činností nechtěnou.

*„(...) asketický ideál pramení z instinktu ochránit a zachránit degenerující život, který se snaží všemi prostředky se uchovat a svádí boj o své bytí (...).“*

(Nietzsche, *Genealogie morálky*, s. 98)

---

<sup>97</sup> Nietzsche, *Radostná věda*, s. 121.

<sup>98</sup> Nietzsche, *tamtéž*.

<sup>99</sup> Scruton, *Smysl konzervatismu*, s. 6.

<sup>100</sup> V tom smyslu, že člověk je schopen distinkce mezi přírodním a kulturním, přitom jako primární chápe přírodní. Není myšleno definitivní zřeknutí se kulturních statků, pouze nutnost užívat tyto výdobytky ve shodě s přírodní daností.

Zde lze hovořit o překonání sebe sama, jako tělesnosti dané v tomto světě. Pokud je slyšet výzva „překonej to“, odráží zřejmé násilí, které má být uplatněno, které na sobě paradoxně páchá ten, kdo překonává, neboť tím, že překonává, chce porazit sám sebe, zřít se života. Askeze reprezentuje snahy po podržení chorobného řádu, který vnucuje nechtěné a zamlčuje přirozené tendence k životu. Zdegenerovaný život má však nahradit svěží radostnost. Podívejme se na ono „překonat“ ostřeji:

*„Zdolati, přestáti něco (...) přemoci, předstihnout někoho n. něco (...) přesvědčiti.“*  
(*Příruční slovník jazyka českého*, díl V., s. 134)

Evidentně se tak dostáváme do konfliktu s mocí, která usiluje o porážku druhého a vlastní výhru, stojí o to, vnutit svůj pohled přesvědčováním. Úkolem je podat rekordní výkon, strasti si nepřipouštět, je třeba vydržet. Orientací na výkon dochází k zamlžování a odpírání chtěného.

Překonání lze vnímat jako pře-konání. Evidentně odkazuje k činnosti, k aktu, k ustavičné průběhovosti. Předpona „pře“ indikuje pohyb „nad“ toto konání. Jedná se tedy o přechod od neustálé aktivity k něčemu, co stojí výše nad touto aktivitou. Samotné „pře“ ukazuje také na přemostění. Pře-konání není samotným cílem, nýbrž prostředkem k něčemu, co zpravidla není, vzhledem ke své povaze, pozitivně charakterizovatelné, ať už se jedná o „jedno“ nebo nirvánu. Nelze opomenout ani zřejmý odpor i vítězství, které předpona obsahuje. „Pře“ ukazuje na odpor, který objekt, ke kterému se vztahuje, vykazoval. Je nutné akcentovat právě minulý čas, protože „pře“ odkazuje k vítězství. O tomto vítězství lze s jistotou hovořit nejen ve vztahu k minulosti, tj. o situaci hovořit jinak než „byl překonán“, ale i ve vztahu k budoucnosti, tedy „bude překonán“. Přitom se nejedná o jisté vítězství, jak je známo ze zápasů favorita s outsiderem. Naopak, celý podnik je nejistý, dokonce pravděpodobně odsouzen k nezdaru, ovšem jistota, se kterou není pochybováno o vítězství, pramení ze síly odhodlání. Překonání chtění lze tak chápat jako svár sil (často hmotného a nehmotného), přitom ta, která umožňuje člověku vymanit se z hmotného, je – alespoň ve své potencialitě – chápána jako silnější a tím právě umožňující ono překonání.

Není ovšem síla, která se má utkat s chtěním, samotné chtění? Vždyť je to právě člověk, kdo se chce vymanit z materiálního světa ke světu „skutečné pravdy“. Jak

ukazuje Isaiah Berlin, jedná se o nebezpečný projekt pozitivní svobody, která – na rozdíl od negativní svobody, jež je „svobodou od“ – je charakterizována jako „svoboda k“. <sup>101</sup> Toto pojetí může akcentovat snahy řádu vnutit člověku konkrétní, úzce vymezený způsob života. Vláda se pokládá za totožnou s „vyšším rozumem“, má za úkol ukázat individuální já v jeho údajný prospěch. <sup>102</sup> Avšak vynucovat konkrétní rozvrh života znamená popírat svobodu.

*„Nutit člověka znamená zbavovat jej svobody.“*

(Berlin, *Čtyři eseje o svobodě*, s. 218)

Je proto třeba přijmout fakt plurality ohledně pravdivosti žití. Takový koncept potom odmítá myšlenku, že člověku daný svět je pouhým odleskem skutečné pravdy. V tomto smyslu i humanistický hédonista odmítá pouta takto použité pozitivní svobody.

Ačkoliv se může zdát, že i humanistický hédonismus se obrací ke chtění jako základu světa, není tomu tak. Hédonista pouze pozoruje, že jsou to právě temná a iracionální hnutí, která rozvrhují budoucnost člověka. Sama jsou přitom strukturována v jedinci vždy různě, proto hledání společné cesty musí vždy ztroskotat. Humanistický hédonista však požaduje, aby byly ony emoce následovány v procesu chtění. Jedině chtění se ukazuje jako společné všem, neboť bez chtění není možná sebezáchova. Tento společný prvek však nelze pochopit jinak než jako leitmotiv lidství. V žádném případě z něj není možné vyvodit pozitivní systém, který by nárokoval obecnou platnost.

Chtění se tak ukazuje jako nutný předpoklad možného obratu člověka směrem k vlastnímu způsobu existence. Takové tvrzení je značně problematické, stačí připomenout negativní hodnoty, které jsou s chtěním spojeny a které mají být právě askezí zatraceny. Askeze se potom paradoxně jeví jako extrémní chtění, které zároveň samo sebe popírá. Člověk se tak ocitá ve smyčce lži, ze které není jiné východisko než strast. Subjekt nečiní to, co vyžaduje jeho chtění, neboť se podrobil askezi, zároveň sílu k odpírání našel právě ve chtění, které ale nenachází realizaci, k ruce mu je pouhý příslib budoucí, avšak nikdy nerealizované blaženosti.

Z této schizofrenní situace je potom jediné východisko: příslib odměn. Tyto odměny jsou nutné: vzhledem k askezi jsou benefity nedosažitelné v tomto světě, akcentované

---

<sup>101</sup> Berlin, *Čtyři eseje o svobodě*, s. 230.

<sup>102</sup> Berlin, *Čtyři eseje o svobodě*, s. 231.



chtění (předpoklad askeze) přitom tyto odměny vyžaduje spíše než chtění nepodrobené odpírání. Vznikají tak úžasné systémy světů, ve kterých pobývají „dobré“ duše,<sup>103</sup> v rámci nauk o následných životech si lze dokonce vydobýt lepší podmínky existence v materiálním světě. Avšak podmínkou takového života je právě iluzorní představa o překonání chtění.

#### 2.4.3 Hodnoty (Slyšení třetí)

Hodnoty, které humanistický hédonismus rozpoznal jako obecně platné a osvojil si je, jsou zdraví, krása a bohatství. Univerzální platnost těchto hodnot není snad nějakou novotou, ale běžnou představou již v antickém světě. Svědectví o tom zanechává například dialog *Gorgias*:

*„Myslím, že jsi slyšel při symposiích zpívat to skolion, v kterém se vypočítává, že největší dobro je být zdravý, za druhé být krásný a za třetí, jak praví skladatel skolia, být bohat bez nepoctivosti.“*

(Platón, *Gorgias*, 451e)

To samo o sobě samozřejmě nedokazuje, že tyto hodnoty jsou dány „přirozeně“, je ale zřejmé, že je v rámci tohoto světa zbořit nelze, protože jen obtížně můžeme vážně nechtít zdraví, bohatství a krásu. Jde nám tedy o restauraci aristokratických, konzervativních hodnot, které nahradila otrocká morálka křesťanství jejich protiklady.<sup>104</sup> Kde se ale tyto „základní“ hodnoty berou? Nemají být nahrazeny jinými? Vnímáme je jako základní vzhledem k jejich bezrozpornosti, neboť jejich maximalizace neodporuje životu a slasti. Jsou měřítkem ostatním hodnotám a zároveň je podmiňují. Je jistě správné usilovat například o čest nebo přátelství, avšak pokud umenšují zdraví, bohatství nebo krásu, což jistě nastat může, není za takových okolností vhodné o ně usilovat, neboť přivedou strast. Ostatní hodnoty jsou tedy podmíněné situačně. V čem potom spočívá ona podmíněnost? Je obtížné si představit, že ten, kdo je skutečně nemocný, chudý a ošklivý, může rozvíjet „dobré“ hodnoty, už jenom z důvodu fyzické

---

<sup>103</sup> Hadot, *Plótinus čili prostota pohledu*, s. 78–79.

<sup>104</sup> Nietzsche, *Genealogie morálky*, s. 23.

indispozice. Někdo by mohl namítnout, že často vidíme různě takto „nedostatečné“, a přece rozvíjejí to „dobré“. Uvedeme možná poněkud syrový fakt, že ono rozvíjení se děje pouze za cenu vyloučení dotyčných z běžného společenského provozu. Skutečně nemocní, chudí a oškliví jsou odkázáni na soucit ostatních, pouze skrze něj mohou rozvíjet „dobré“ hodnoty. Je zřejmé, že většině se dostává zdraví, bohatství a krásy pouze částečně, avšak to není důvod k nespokojenosti. Zásadní je na ony hodnoty přistoupit a rozvíjet je. Zdraví je možné vylepšit pomocí moderní medicíny, krásu díky nalezení vhodného stylu a bohatství prostřednictvím zvýšení finanční gramotnosti. Tyto hodnoty přitom nemusejí být žádány pro některý z abstraktních cílů, nýbrž jsou součástí cíle samotného. Přirozené tendence chtění usilují o naplnění těchto hodnot pro ně samé. Tím se ukazuje jejich nezaměnitelnost a důležitost.

*„Ale láska k penězům není jen jedna z nejsilnějších hnacích sil lidského života, ale peníze jsou v mnoha případech taky žádány samy o sobě a pro sebe. Touha mít je je často silnější než touha jich užívat (...).“*

(Mill, *Utilitarismus*, s. 102)

Avšak ne všichni jsou přáteli oněch tří hodnot. Asketa, postižený vědomím vlastní neschopnosti, tím že nedokáže na tyto statky dosáhnout, musí mluvit o cestování duší, vytvořit tak vlastní svět, vlastní hierarchii, ve které sám sebe určí za kompetentního. V čem tedy spočívá jeho úspěch? Skutečné hodnoty, kterými člověk může disponovat (zdraví, bohatství, krása) jsou nezrušitelné, lze je však poměrně úspěšně destruovat. Demontáž se odehrává na půdorysu závistivosti: většina lidí těmito třemi atributy nedisponuje, proto přichází metafyzik, coby mobilizátor davu. Ukáže všem deprivovaným, že se nejedná o hodnoty, které by měly pro štěstí člověka větší význam. Nebo takový význam mají, ale to, aby člověk žádal štěstí v tomto světě, je zpučnost, která má být ztrestána. Budou pranýřovány okolnosti, za kterých je žádoucích aktiv dosahováno, budou zahanbováni ti, kteří jimi disponují, pokud se alespoň nezačnou kát a nezačnou mecenovat aktivity směřující k duchovnímu i duševnímu růstu davu pod taktovkou gurua.<sup>105</sup>

Moc gurua neustále roste, může dále vytvářet struktury a instituce, které jedinci slíbí věčnou blaženost, na rozdíl od pozlátek tohoto světa. Guru přitom stojí stranou. Nejde

---

<sup>105</sup> Nietzsche, *Genealogie morálky*, s. 94–97.

s davem, naopak se vůči němu vymezuje bytostně individuálním mystickým zážitkem, bez kterého se v posledku každá metafyzika rozpadá. Právě skrze tyto „zážitky“, případně vědění, je nastavena hierarchická struktura, protože guru vždy „ví více“ než ostatní. Ve skutečnosti než „o více“ se jedná „o něco jiného“, něco, co vůbec nesouvisí s hodnotami světa. Tyto zcela nefunkční segmenty halí pod plášť jednoty, mystiky. Prokouknutí tohoto mlžného oparu lze účinně zabránit, pokud je vše zaobaleno extatickou vytržeností. Následovníci nejsou než vazalové, zcela závislí na každém pohybu rtů vůdce, který dav přehlédne z bezpečné vzdálenosti svého piedestalu. Zároveň je tato nabídka umístěna na trhu, kde si náboženství vzájemně konkurují. Někteří guruové tak jsou schopni vytvořit zisk.<sup>106</sup>

V tomto smyslu se v žádném případě nejedná o kritiku vypočítavých náboženských vůdců, kteří ani tak nestaví duchovní společenství, jako nový byznys. Řeč je o každé metafyzice a každém metafyzikovi, který je sám často chycen do pasti chtění, ze které tolik toužil uniknout. Nejedná se o kritiku jen těch, kteří utíkají mimo tento svět, do zákoutí svých představ, ale všech technokratů moci: vědců, učitelů, lékařů, politiků, kteří stejnými prostředky usilují o guruovství.

Jak již bylo řečeno, k bohatství, zdraví a kráse se chtění přirozeně bezprostředně vztahuje. Metafyzika může toto chtění přesměrovat několika způsobem. Jedním z nich, pro dav nejběžnějším, je zajištění jmenovaných atributů všem, kdo se budou podílet na daném plánu, v dalším světě. Obdobou tohoto jednání jsou jakékoliv revoluční snahy usilující o přerozdělení statků. To je možné provést okradením těch, kteří tyto aktiva mají. Je ale krajně obtížné ukrást například krásu, proto tyto ideologie usilují o změnu estetického paradigmatu. Další možností je pohrdnutí žádoucím jako přeludem, který odvádí od pravého a snahy po nalezení „skutečných hodnot“. Je ale evidentní, že namísto zrušení chtění dochází k postulaci nových cílů, k nimž se chtění vztahuje. Obecně lze rozpoznat falešnost hodnot, které mají být předmětem „nového (pravého) chtění“. Tato falešnost spočívá v tom, že hodnoty zdraví, krásy a bohatství nejsou zrušeny a nahrazeny, spíše transformovány, ať už do jiných světů, nebo v sobě samých, ovšem přeměna, jakkoliv jsoucno modifikuje, zanechává vlastní podstatu. Vzhledem k nenahraditelnosti hodnot zdraví, krásy a bohatství je tak zřejmé, že jsou jistým způsobem svázány s přirozeností člověka, že zastírací manévry asketů nevedou jinam než k osobnímu neštěstí, které pramení právě ze zastření přirozenosti chtění.

---

<sup>106</sup> Nešpor, Václavík, *Příručka sociologie náboženství*, s. 280–285.

#### 2.4.4 Volba (Slyšení čtvrté)

Právě různost volby, nutnou k založení demokratického společenství, metafyzika zásadně popírá. Existují jen abstraktní cíle, k nimž vede jedna cesta „dobrého života“, ať už je obsah tohoto sousloví jakýkoliv. Filozof „sám“ racionálně poznává, že tato cesta je nejlepší a v posledku jediná možná, pro ostatní „lid“ je tu soubor příkazů a bič škály trestů, které jsou připraveny pro ty, v kterých by se až příliš ozývala přirozenost chtění, pro ty, kteří dosud nejsou v modu „nechtění“.<sup>107</sup> I zde je vidět odkaz k elitářství, které rozděluje ty, kteří jednají sami ze sebe, a na „dav“ nevědomých. Usilujeme tedy společně s Isaiahem Berlinem o explikaci pozitivní svobody, o možnost sebeurčení.<sup>108</sup> Ovšem jednat svobodně je schopen každý, každý dovede intuitivně volit prostředky vedoucí k žádoucímu cíli. Toto vědomí zakládá demokratickou společnost, založenou v rovnosti bez difference „my lepší (nejlepší)“ versus „oni horší (nejhorší)“. V metafyzické společnosti tak všichni nadšeně jednají stejně: stejně negativně vůči sobě samým. Jen vůdci mají pocit, že tak činí svobodně, nad ostatními visí sazebník trestů.

Pokud ale lidem vládnou lidé, vždy vzniká nebezpečí vzpoury<sup>109</sup> proti společensky nadřazeným jedincům. Jeví se tak jako žádoucí vzepřít se abstraktním pravidlům, která popírají přirozené cíle člověka. Přirozená autorita totiž pramení ze skutečných hodnot, může ji mít tedy jen ten, kdo jimi ve větší míře disponuje nebo jim aspoň horlivě přitaká. Metafyzikova lest spočívá v radikálním vymezení se vůči nim. Jeho obrat k nechtění autority, po které tak touží, aby nastolil další „nový“ pořádek, však podkopává jeho stavbu, až on sám zcela propadne v nenávisti prozřelého davu. Metafyzik balancuje nad propastí, když davu vnucuje esenci nechtění, neboť nemůže zprostředkovat svým žákům nástroje, které by vedly k požadovaným hodnotám. Avšak sílu chtění nelze umlčet: volba mezi chtěním a nechtěním zůstává přítomna ve své potencialitě neustále. Pokud dav odhalí nechtění jako nechtění, je rozhodnut svrhnout svého kazatele.

Je tak člověk ve své volbě svobodný? Ano i ne. Je svobodný v tom smyslu, že může volit i takové nástroje, které vedou k cílům, které jsou v rozporu s jeho skutečnými cíli, totiž cíli, vycházejícími z přirozenosti chtění. Člověk je tak svobodný v tom, zda si bude

---

<sup>107</sup> Platón, *Ústava*, 383c.

<sup>108</sup> Berlin, *Čtyři eseje o svobodě*, s. 275–277.

<sup>109</sup> Toto nebezpečí je pozitivním: může vést k odmítnutí řádu.

škodit, či prospívat. Avšak vůbec nalézt tuto svobodu volby, totiž možnost zvolit si prospěch, je nesnadným existenciálním výkonem, jehož proces popisujeme. Nesvoboda potom spočívá v tom, že pokud existence volí prospěch (slast), potom je vždy odkázána k stále platným cílům, které vyplývají z přirozenosti, sleduje přetrvávající hodnoty zdraví, krásy a bohatství. Zároveň v této ne-volbě zůstává prostor pro volbu individuálně vhodných nástrojů pro dosahování slasti. Jak již bylo nastíněno, jakkoliv je chtění společné, jeho intencionalita je individuální. Způsob naplňování oněch základních hodnot, které má být samo o sobě slastné,<sup>110</sup> se liší. Každý člověk tak tvoří vlastní okruh slasti, vlastní svět, který inspiruje ostatní k rozšíření pole možné slasti, zároveň se dotyčný nechává inspirovat druhými.

Avšak humanistický hédonismus se brání řádu: ani dosažení oněch tří hodnot není definitivním cílem slasti. Slast neustále vykračuje do neznáma a v pohybu hledá nové výzvy. Lze tak spekulovat, že další slast přinese svoboda zakoušená naopak v rozchodu s oněmi hodnotami. Nejedná se však o asketický požadavek: nejde o odmítnutí tohoto světa, pouze o rozšíření pole prožívané zkušenosti. Nelze tak předem odmítnout bohatství, stejně jako ho nelze odmítnout ani potom, ale snad je možné se ho po nabytí vzdát, zakusit tento moment slasti pramenící z pocitu svobody. Zároveň neutíkat od tohoto světa, nerozcházet se s předchozím způsobem života, ale třeba mu znovu přitakat, obnovit původní vztah se světem, stvrdit počínání, které přineslo slast, jako dobré.

---

<sup>110</sup>Nejde o dosažení např. krásy jako takové, nejde o cíl, jemuž mají být přinášeny „oběti“. Jde o slast z každého drobného rozmnožení. Ať už krásy, zdraví, nebo bohatství.

## 2.5 ZA HRANICEMI VLASTNÍHO BEZPEČÍ – ROZCHODY

Existence oproštěná od konvencí „slyší“ sebe samu, ví, co je její. V čem tedy spočívá další úkol? Právě v nutnosti rozejít se s touto „svou“ ohraničeností, která – jakkoliv dříve byla dobrým nástrojem v procesech emancipace – nyní naopak brání v dosahování slasti. Prostorem, ve kterém dochází k vyjádření přirozených tendencí, prostorem, ve kterém dochází k rozplynutí subjektu, se ukáže být „zábava“, která se stává novým domovem, obemykajícím světem.

### 2.5.1 Osoba (Rozchod první)

Ukazuje se, že možnost slasti je podmíněna způsobem vnímání skutečnosti. Realita je přitom recipována vnímajícím, který se chápe jako subjekt. Právě ve vnímání, které se odehrává v mysli, je tedy myšlením, a nachází zde svoji identitu, jak odhaluje Descartes.<sup>111</sup> Problematicnost tvrzení „já myslím“ byla tematizována v souvislosti s prvotnějším „já chci“. Zvolání „já chci“ přitom přivádí spíše k pojmu osoby než subjektivity. Osobou lze rozumět každého, kdo se umí ovládat, tedy rozumí vykonaným činům jemu náležejícím.<sup>112</sup> Právě k onomu ovládnutí humanisticky pojatý hédonismus směřuje, avšak nejedná se o překonání či vyvzdorované proti-směřování přirozených tendencí. Ovládnutí je totiž možné pouze za předpokladu pochopení elementárních procesů, zároveň je nutné jim vášnivě přitakat. Jedině z této distance, ve které se člověk vzdává panství, pozoruje jakoby zvnějšku samostatně jednající tělo, které si bere, co si žádá, avšak pouze to, co neškodí. A právě v tomto okamžiku spočívá vláda člověka: totiž schopnost pobývat bez obav a bez strachů uvnitř tohoto světa. Obecně schopnost ovládat potom znamená vztahovat se adekvátně, tedy se zřetelem ke slasti, k předmětům světa, včetně těla. Ovšem „já chci“ a z něj vyplývající vyvození osoby spíše odvádí od subjektivity: zachycuje chtění v jeho obecné, nediferencovatelné struktuře. Čím je potom ono „já“? Snad ne ničím než kulturní příměsí, reliktem sebestřednosti. Kde se ale bere právo vyslovovat „já“ ve smyslu individuálního, pokud identický proces probíhá na půdě ostatních „subjektů“? Jak již bylo naznačeno, člověk není ve své podstatě než

---

<sup>111</sup> Descartes, *Meditace o první filosofii*, s. 39–51.

<sup>112</sup> Locke, *Esej o lidském rozumu*, s. 203–210.

oním důsledným „já chci“, v němž se ale naprosto shoduje s jinými, jde o větu, která zakládá identitu druhu. Zároveň ho ono zvolání zakořeňuje v širších souvislostech světa, neboť každý předmět nebo zvíře směřuje, jedná podle svého určení. Ve své podstatě se jedná o strukturu chtění, byť není v „nižších“ životních formách zvědoměna, ale probíhá ve své přirozenosti. Přidáním „já“ ke „chci“ vyvolává možnost pochybnosti o chtění. Jakkoliv je tato pochybnost o přirozených strukturách negativní, zároveň umožňuje pochybovat i o řádu, vést tak k jeho zrušení. „Já“ se tak ukazuje jako konstrukt, který „chci“ omezuje. Subjektivita automaticky zakládá uměřenost, neboť je nutné stanovit míru rozsahu sebe sama a druhých, dále oblasti možného styku a jejich hranice. Je nemožné obejít se bez pojmu osoby, díky kterému lze prostřednictvím ovládnutí uchopit svět, osoba je předpokladem vztahování se ke světu. Subjektivita naopak od světa odvádí tím, že omezuje struktury chtění. V rámci tohoto rozvržení tak zůstává místo „chci“ „chtít“ ve své obecné rovině, ačkoliv je, viděno v distanci, bráno za „vlastní chtít“.

Pokud neexistuje subjektivní „já“, vyvstává otázka, kdo je onen ovládající, kdo je ten přitakávající světu, kdo přivlastňuje chtít, aby jediné tehdy mohl přitakat obecnému chtění ve vlastním chtít. Není ono „vlastní chtít“ jen převlečeným „já“?

Zde je vhodné rozlišit pravdu v konvenčním smyslu, kde je „já“ existující a v běžném užívání nezastupitelné. Je to právě oblast kultury, skrze kterou je člověk schopen zaujmout distanci a převzít „vlastní chtít“, tedy zodpovědnost za reflektovanou vlastní existenci. V přirozené rovině není důvod postulovat existenci trvalého subjektu. Z nabízených pozic se přikláníme k buddhistickému konceptu. Ačkoliv není v možnostech práce důsledně se problému „já“ věnovat, přiklání se k buddhistickému konceptu, který umožňuje sledovat cíle humanistického hédonismu, při zachování argumentační věrohodnosti. Přesvědčivě skutečnost neexistence „já“ vyjádřil již Buddha:

*„Bhikkuové, materiální forma není já. Kdyby materiální forma byla Já, tato materiální forma by nevedla ke strasti a o materiální formě by platilo: ‚Necht’ je moje materiální forma taková, nechť moje materiální forma není taková.‘*

*Pociťování není Já...*

*Vnímání není Já...*

*Mentální formace nejsou Já...*

*Vědomí není Já...“*

(Ñānamóli bhikkhu, *The Life of the Buddha: According to the Pāli Canon*, s. 46)

„Já“ se tak ukazuje jako pouhé jméno pro soubor mentálních stavů. Pokud se identifikujeme s předměty, jako by byly vlastním já, nenacházíme potřebnou distanci. Podle Buddhy je odpoutáním se od lpění přerušen koloběh strasti. Ačkoliv hédonistovým cílem není překonat chtění, právě naopak, v zabředlosti v konvečním já, které je pouhým jménem, vidí kořen strasti. Právě v tom, že takto vytvořené já klade nereálné cíle a očekávání, omezuje přirozené tendence. Roli subjektu nehraje ani ono „vlastní chtít“. Je jen objeveným svazkem fyzického a psychického kontinua, které buddhisté nazývají skandha.<sup>113</sup> Tento svazek je neustálým výkonem, neustálou proměnlivostí, proto je zbytečné hovořit o stálé subjektivitě. Podle přesvědčení humanistického hédonismu však není tento svazek čistě svévolnou touhou, ale směřujícím chtěním. Proto člověk považuje konkrétní skandhu za „vlastní chtít“, čímž si uvědomuje neexistenci „svého“ subjektu, ale zároveň získává možnost přitakat chtění, které směřuje jeho existenci. Tato existence je neustále proměnlivá, nikoliv však nahodilá, nýbrž vědomě orientovaná k cíli, totiž slasti. Zde člověk přebírá zodpovědnost za své bytí. Člověk tak vlastní existenci teprve získává, a to nikoliv narozením, ale objevením konkrétního psychofyzického svazku (skandhy), který skrze reflexi považuje za „vlastní chtít“, prostřednictvím tohoto modu chtění se přiřazuje k ostatním lidem a skrze něj je zároveň pochopen a přijímán. Člověk se tak vydělil z původní indiference, netematizovaného chtění a neobjektivity. V uchopení existence ovšem nenašel diferenci, ani nijak původní indiferenci nezrušil, jen našel sobě přináležející. Nejedná se přitom o pevné vytyčení hranice nebo nabytí vlastnictví, neboť vzhledem k neustálé proměnlivosti, toku skandh, není takové vymezení možné. V tomto prostupném kontinuu se tak proudy jednotného jména „já“ průběžně směšují s jinými. Jedná se o modalitu otevřené existence, kdy tkví „získání“ já v tom, že zůstává otevřeně k dispozici ostatním. Vytváří se tak prostor blízkosti a sdílení, vztahu, který je nevyčerpatelným zdrojem slasti.

---

<sup>113</sup> Williams, *Buddhistické myšlení*, s. 70.



## 2.5.2 Konečnost (Rozchod druhý)

„Já“ je schopno slasti aktivně bránit, byť se na první pohled zdá, že právě sebeuvědomění je předpokladem v získávání slasti. Avšak, jak již bylo naznačeno, difference subjektu a objektu je tím, co dosažení slasti brání, neboť ta má zde být dosažena prostřednictvím objektu, tedy věci. Ve zrušení subjektivity člověku vnitřně přináležejí i to, co je formálně vnější, slast tedy vychází z něj samotného. Je tak neustále „jeho“, nemusí mít obavy z její ztráty, právě proto, že se zřekl vlastnictví ve smyslu „já“ a „moje“, diferencí subjektu a objektu. Pouze chápe určitý proud univerza jako součást „své“ skandhy. Já kromě toho, že brání „zvnitřnění“ slasti, zároveň člověku neustále připomíná jeho konečnost. Všechny děje jsou potom poměřovány smrtí. Neustále dochází k tematizaci toho, co je vhodné, co má smysl konat, ovšem ne samo o sobě, ale právě vzhledem ke smrti. V tomto okamžiku lze zaujmout dvě stanoviska: buď pojmut život jako přípravu na smrt a následnou existenci, nebo se odevzdat konzumnímu hédonismu.

V prvním případě dochází k zapomenutí na život: veškeré současné konání je poměřováno pouze tím, jaké zisky z něj vyplynou v jiném modu existence. Dochází k popření přirozených sil askezí, a tedy k ne-žití. V druhém případě jsou sice metafyzické přesahy odstraněny, avšak jsou nahrazeny větou: „Užij co nejvíce!“ V kvantitě požitku tak může být opomíjena jeho kvalita.<sup>114</sup> V konceptu humanistického hédonismu zní ono doporučení podobně, avšak jeho smysl je zcela odlišný, a sice: „Užij dobře!“ (nebo také kvalitně, ve shodě se sebou samým, tj. spravedlivě). Konzumní hédonismus tedy svádí k neustálému pohybu a nezakotvenosti: je třeba zkusit všechno od drog přes extrémní rafting k péči o opuštěná zvířata. Je nutné neustále měnit místo pobytu, protože vždy se děje něco „venku“, zatímco „tady“ je „nuda“. Je třeba neustále se obklopovat novými výrobky, protože jsou „lepší“. Zásadní problém konzumního hédonismu se projevuje právě v onom „nejvíce“, které symbolizuje neustálou touhu po poměřování. Právě zde vzniká strast: není možné zakusit všechno, po čem by člověk „měl“ toužit, a i to, co získá, mohl vždy získat ve větší míře. Proto se dostavuje zklamání, pocit nedostatečnosti, obecně strast. Nakonec se smrt stává vysvobozením z koloběhu neustálého ztroskotávání. Odmítnutím „já“ tedy člověk přetrhává svůj vztah ke konečnosti a hlouběji ji netematizuje. Pokud popírá „já“, nehraje pro něj již roli,

---

<sup>114</sup> Juvin, Lipovetsky, *Globalizovaný Západ*, s. 36–40.

v jaké situaci je „já“ ostatních, brání se proto soutěžení. Získává tím prostor, ve kterém lze sledovat tendence chtění. Poté, co odvrhl „já“, teprve sám sebe získal s představou toho, jaké činnosti a statky jsou ve shodě s „jím samým“, k jaké věci je vhodné směřovat a jaké se zřící. Jedině z distance mimo sebe sama rozlišuje, co slastné je a co slastné není. Jak již bylo nastíněno dříve, nejedná se o mystickou snahu o překročení subjektu, ale o zaujetí modu „vlastní chtít“. Člověk chápe, co je „vlastní“ jeho aktuální situovanosti, není však „jeho“ ve smyslu substance. Je však třeba upřesnit, pro koho je potom jednání vhodné, pokud neexistuje subjekt, stejně tak může vyvstat otázka, kdo prožívá slast. Znovu však zdůrazňujeme, že konvenční „já“ jako jednající a prožívající stále existuje, avšak posun existence tkví v tom, že ví o své konvenčnosti. Aktuální situovanost mnoha proudů reality, kterou lze nazvat „já“, neustále prožívá slast (strast) a jedná v hranicích chtění (nechtění). Podmínkou prožívání a jednání není stálost podstaty, nýbrž potence uchopit některé svazky reality jako vlastní a vytvořit tak konvenční „já“. Problémem takto vzniklého „já“ je jeho vrůstání do reality, kde je vnímáno jako neproměnně existující.

### 2.5.3 Lhostejnost? (Rozchod třetí)

Námitka, která může být vznesena, tvrdí, že ten, kdo zaujme požadovaný humanistickohédonistický postoj, se stává zcela lhostejným ke svému okolí. Pokud odmítl v rámci nekonvenční pravdivosti hovořit o existenci „já“, zároveň odmítl zajímat se o situaci, ve které se nacházejí druzí. Tento problém zájmu o druhé byl částečně řešen dříve v rámci tématu altruismu, avšak ten sám o sobě nemusí zabránit pocitu odcizení. V této souvislosti se nabízí postřeh Michela Houllencqa. Ten ve svém románu *Možnost ostrova* popisuje situaci, kdy extrémní „hédonismus“ současné společnosti vede ke vzniku „neolidí“, kteří nejsou zmítáni vášněmi, přesto trpí právě kvůli své distancovanosti.

*„Druh, který nás má nahradit, sotva bude zcela týmž společenským druhem (...),‘ všichni se na tom v klidu a bez zbytečných vášní shodli – ,rodíme se v podstatě sami, žijeme sami a umíráme sami.‘ Tato věta byla jednak přístupná i těm nejjednodušším náturám, jednak shrnovala, k čemu se dopracovali nejvybranější myslitelé.“*

(Houellebecq, *Možnost ostrova*, s. 297–298)

V modu kladení subjektivního „já“ se osamělost projevuje jako neodstranitelná nutnost. Druhé, kteří disponují „já“, pouze potkáváme, do našeho příkře vymezeného „já“ ovšem nemá nikdo jiný přístup. Tato neprostupnost je předpokladem kladení individuální subjektivity, avšak zakládá pocit vykořenění a samoty. V této rovině si člověk uvědomuje fakt, že zůstává odkázán sám na sebe; jeden, uzavřen ve svých hranicích, nemůže proniknout k jádru problému druhého a pomoci mu, jak dokazují jen částečné možnosti psychologie a psychiatrie. Jakkoliv jsou vytvářeny sociální vazby, na zodpovězení zásadních otázek zůstává člověk sám. Neustále tak stojí nad propastí tíživých existenciálních problémů. Z hrany propasti člověka odvolává jen nezájem. Tak je pravdou, že konzumní hédonismus vede k snížení angažovanosti i senzitivity pro lidskou otázku, pro chápání potřeb společenství.<sup>115</sup> Je možné si představit, že nakonec znechucení ze strasti, ztroskotání, které je od tohoto způsobu „hédonismu“ neoddělitelné, povede k distanci. Cílem humanistického hédonismu však není distance, ale přitakání životu v jeho původní formě. Principiální neschopnost hlubšího pochopení druhého, tedy vědomí definitivní odloučenosti, je bezpochyby strastí. Tato strast je přitom založena postulováním subjektivního „já“. Jeví se proto jako zásadní vzdát se onoho „já“.

Dosud ovšem nebyla zodpovězena hlavní část námitky, a sice že odmítnutí „já“ vede k definitivní lhostejnosti. Vždyť zrušením subjektivity je zrušeno i ono neustále soutěžení, tedy určitý zájem o druhého. Je třeba uznat, že tato námitka je částečně oprávněná. Hédonistovým cílem, pokud je hédonistou, je slast, nikoliv druhý člověk. Pokud však přečká nástrahy cesty, přitaká světu. S vědomím, že ho není možné nějak definovat nebo spoutat, nechává se vést přirozeným chtěním. Hédonistův zájem je tak zájmem univerzálním, všezahrnujícím. V tomto smyslu (mimo konvenční platnost) chápe humanistický hédonismus druhého nikoliv jako separovanou jednotku, ale jako indiferentní součást tohoto univerza. V ní je principiálně nedefinovatelný, a tedy

---

<sup>115</sup> Scruton, *Průvodce inteligentního člověka po moderní kultuře*, s. 149–150.

nezařaditelný, z čehož ale hédonista jako odpůrce řádu nemá obavy, neboť neusiluje o panství. Právě v zakoušení kvalitativní jednoty, ve vzájemné prostupnosti, dochází k pochopení toho výseku univerza, který je konvenčně nazýván druhým, avšak nemá vlastní individualitu, byť je jako individualita konvenčně nazírán, pokud s ním má být soucítěno, tedy jako objekt soucitu, jako objekt altruistického jednání.

#### 2.5.4 Tvoření univerza (Rozchod čtvrtý)

Takto člověk uchopuje sám sebe a vědomě tvoří univerzum pomocí obsahů, které vytváří. Tvořil i dříve, často ale mimo přirozené zákony, proto sám sobě škodil. Nyní chápe, že není pouhým pasivním recipientem slasti, neboť takto přijatá slast bývá spojena se strastí. Nyní ví, že svět je třeba jako slastný teprve utvářet, vytvořit takové obsahy, které nedisponují potenciálem strasti. V podstatě jde o vytváření ryze pozitivních citů, které ve svém pravém určení jsou zdrojem slasti. Ukazuje se, že tyto běžně nereflektované afekty jsou uměními, neboť vyžadují určitou hlubší znalost a reflexi. Takovým příkladem, jak ukazuje Erich Fromm, může být láska.

*„Tento názor, že nic není snadnější než milovat, v úvahách o lásce stále převládá, přes všechny zdrcující důkazy o opaku. (...) U jakékoli jiné činnosti by se lidé snažili poznat důvody neúspěchu, toužili by se naučit, jak to dělat lépe, anebo by se takové činnosti vzdali. Protože však tato alternativa v případě lásky nepřichází v úvahu, zdá se, že je jen jedna cesta, jak zabránit neúspěchu v lásce – zkoumat příčiny neúspěchu, pustit se do studia významu lásky. První krok k tomu je, abychom si uvědomili, že láska je umění, stejně jako život sám.“*

(Fromm, *Umění milovat*, s. 11–12)

Jakkoliv lze souhlasit, že láska i jiné city jsou uměním, pokud nemají mít pachutí strasti, ukazuje se zde zásadní problém: každé umění vyžaduje zvládnutí teorie a praxe. Obojí je přitom nutné se naučit. Vzniká tak systém škol a učitelů, kterého se chtěl humanistický hédonista vyvarovat. Opět by vznikla elita odborníků, kteří vlastní klíč k veškeré pravdě. Je proto nutné zaujmout odlišný přístup: jakkoliv je láska uměním, nejedná se o umění, kterému je možné se naučit ve smyslu „techné“. Je třeba ho poznat

ve smyslu „gnose“. Chybou by však bylo domnívat se, že hédonista nakonec přechází k mysticismu, který dříve ostře zavrhl. Toto poznání nepřichází skrze vytržení z tohoto světa, naopak, je zákonitým důsledkem toho, že osoba situovala své tělo mezi ostatní předměty. Tímto aktem se dostává do centra dění, k jádru konceptu jednoty.

Nejedná se o mysticismus, ve kterém je jednota posledním nedefinovatelným cílem. Cílem totiž pro hédonistu stále zůstává slast v tomto světě, která je ale pochopena teprve skrze jednotu plynutí. Jedná se však o individuální úkol každé osoby, v jehož rámci přebírá odpovědnost za vlastní existenci (tj. uvědomuje si nutnost explikace slasti). Je třeba přijmout úkol za sobě vlastní, pokud má být výsledek úspěšný. Není tedy možné vytvářet vnější systémy masového učení. Učení, a učení se lásce zejména, se tak jeví jako individuální, zásadně ležící mimo působení vzdělávacích institucí, přitom je zásadním pro rozvíjení slasti. Teprve v lásce očištěné od módních příměsí je nalezena bezpodmínečná slast. Zde se otevírá cesta k tvorbě společenství.

#### 2.5.5 Zábava (Rozchod pátý)

Dosud nebylo výslovně řečeno, jakým způsobem lze přejít od zabředlosti v „já“ směrem k indiferentnosti, která je bezpřívlastkovým zdrojem slasti. Ukáže se, že prostředkem k dosažení těchto cílů bude zábava. Je s podivem, že právě zábava se opakovaně stává terčem kritiky různých asketů, od mnichů přes environmentalisty po moderní kritiky společnosti,<sup>116</sup> kteří upírají lidem možnost bavit se, neboť zábava má být zhoubná duševnímu i duchovnímu rozvoji. Jedním z nejotevřenějších výpadů proti moderní zábavě je bezpochyby kritika, kterou podává Neil Postman. Představuje vizi, ve které televize proměňuje obsahy myšlení, redukuje abstraktní myšlení a věcnou diskuzi fragmentarizací a dekontextualizací světa.<sup>117</sup> Hybatelem, tedy viníkem těchto strukturálních změn myšlení, je podle Postmana právě přitakání zábavě, kterou člověka zahrnuje televizní obrazovka:

---

<sup>116</sup> Například: Bauman, *Umění života*, s. 31–36.

<sup>117</sup> Postman, *Ubavit se k smrti*, s. 128.

*„Podstatou mého výkladu není fakt, že televize má zábavný charakter, ale že učinila ze zábavy přirozenou formu zobrazení jakékoli skutečnosti.“*

(Postman, *Ubavit se k smrti*, s. 105)

Televize tak údajně drží monopol obsahů myšlení, prostřednictvím zábavy tak vyvstává nová totalita. To, že přijetí zábavy však nevede k pasivitě, nýbrž naopak k angažovanosti, dokazuje vývoj posledních let: diváci se stávají aktéry, sami rozhodují, sestavují a vybírají obsah, který hodlají konzumovat. Zároveň sociální sítě otevřely prostor pro formulaci požadavků různých skupin a vedou k rozvoji občanské společnosti. Lidé tak neutekli do soukromí televizní obrazovky, ale diskutují o globálních i lokálních tématech. Výsledkem stále kvalitnější organizace a sladování zájmů jednotlivců jsou reálné výstupy, jako například docílení stavby hřiště, cyklostezky, referenda apod. Výsledkem je také stále větší dynamika zábavy, neboť každý se dozvídá o stále dalších alternativách, pokud jde o trávení času. Lze tak souhlasit v širším smyslu s Postmanem v tom, že neexistuje nic mimo zábavu. Avšak není třeba bít na poplach: ve světě bez substance, ve světě bez kontextu, kde každá událost je posuzována bez závislosti na předchozím dění, zbývá pouze proměnlivost: mění se i zábava. Pokud byla televize prvním médiem, které přijalo zábavnost jako bezproblémový postoj a zároveň ho rozšířilo do celého světa, nezbyvá nám než zatleskat závěru tohoto představení s mnoha reprízami. Divadlo „svět“ však dávno obsadili jiní aktéři, kteří odhalují nejednosměrný charakter zábavy. Zvěstovaná mediální apokalypsa a totalita nenastala. Ne však proto, že by se lidé rozhodli zřít zábavy, aby oprášili askezi, ale proto, že v přirozených proměnách zábava odkrývá člověku zákoutí univerza, která jsou pro něj vhodná, která ho nedeformují. Mohutnosti zábavy si všímá i Postman, když vidí jako takřka nemožné tento trend překonat.<sup>118</sup> Zde opět vidíme snahu bojovat s větrnými mlýny (přirozeností) v nevědomém nastolení totality ve jménu demokracie. Určitou útěchou může být fakt, že přirozené trendy jsou principiálně nevyvratitelné, jen potlačovatelné. Zároveň lze s optimismem sledovat, že stále více lidí kdekoliv na světě přitakává i díky globalizaci zábavě. Výmluvná je zkušenost Hervého Juvina:

---

<sup>118</sup> Postman, *Ubavit se k smrti*, s. 176–186.

*„A v Karáčí, v onom Pákistánu, který přenechává část své země Talibanu a činí kroky k zavedení islámského práva na celém území, jsem byl dva dny zadržován vojáky, kteří trávili noc sledováním pornografických stránek na internetu... Pornografie jako vstupní klíč ke světokultuře? Proč ne.“*

(Juvín, Lipovetsky, *Globalizovaný Západ*, s. 144.)

Citace dokazuje, že kulturní pravidla jsou stále více pouhým obalem, ve kterém si stále více prostoru – někdy ostrými lokty (pornografie) – zjednává zábava. Samozřejmě nám nejde o chválu sledování pornografie jako ideální činnosti, nicméně se bezpochyby jedná o druh zábavy, která svou otevřeností a nezávislostí účinně vykořeňuje nánosy deformující člověka, podobně jako televize jistě není posledním cílem a ustrnutím, ale možností, cestou, jak praktikovat zábavu v širším smyslu.

Tím, že se člověk věnuje činnosti, kterou je „zabaven“, zároveň souhlasí s prováděním oné aktivity, bere ji za sobě vlastní a zažívá slast. To, co je zábavné, je nutně v souladu s chtěním, tedy přirozenými tendencemi. Zábava zároveň vyjadřuje zřejmou aktualitu činu. Pokud se setkáme s tvrzením „baví to a to“, vyjadřuje určitou trvalost okruhu zájmů, které ale nejsou v současnosti vykonávány. Jedná se o určité rozpomenutí na časy zábavnosti, které ale nejsou přítomny. Slýcháme: „Baví mě čtení, ale teď nemám čas,“ apod. Slovem „bavit“ je vlastně zdůrazněno přetrvávání oné záliby, zároveň však tato záliba musela ustoupit jiným „povinnostem“. Nyní už není provozována vůbec a pouze se připomíná jako vzpomínka slasti, případně se jedná o krátká vytržení z pole strasti: „Včera jsem se bavil.“ „Zabavit se“ přitom vyjadřuje stálou přítomnost „bavit se“. Komplexním sledem těchto okamžiků, které nejsou střídány strastí, je pouze „zábava“. „Zabavit se“ je definitivním pobytem v „bavit se“, jedná se o konečné odmítnutí nezábavnosti.

Co je touto nezábavností, až nudou? Opakem zábavy, tedy činnosti, která je činěna, aniž by někdo objektivně kladl požadavek po jejím uskutečnění, je povinnost. Ta přitom klade méně zjevnou léčku: potvrzuje „já“ v jeho zdánlivém popírání. Vzniká dojem, že člověk stojí před úkoly, které si žádají splnění. Aby mohly být vykonány, je nutné zřici se vlastní individuality: „překonat“ sám sebe, snášet nepohodlí ve prospěch „většího cíle“. Přitom se tyto cíle různí. Může se jednat o zajištění výhod v posmrtné existenci, může jít o vytvoření totalitního státu. Pohodlí je potom hříchem lenochů, kteří nerozpoznali úkoly lidstva. Některé systémy ty, kteří nejsou ochotni zřici se pohodlí a

přijmout askezi, „pouze“ společensky zesměšní nebo ostrakizují, v některých formách usilují o život.<sup>119</sup> Problém spočívá v tom, že zřeknutím se svých přirozených potřeb se člověk nezříká „já“, které by měl podle těchto systémů vydat všanc ve prospěch celku. Naopak, toto „já“ je posilováno. Je to totiž právě subjekt, kdo se podrobuje askezi, kdo překonává sám sebe. V utrpení, které vyplývá z nerealizovatelných snah po překonání, se tak zvýrazňují kontury já, které by mělo být rozpuštěno. Smazat tyto ostré hrany je možné právě za pomoci zábavy, kdy v zabavenosti hraje roli pouze činnost zábavy. Člověk se přestává identifikovat s vlastním „já“, stává se součástí činnosti zábavy. Běžně se setkáváme s frází: „Zapomněl na svět kolem sebe.“ Touto větou je vyjádřeno, že všemožně vytvořené kategorie včetně „já“ nelze suspendovat umanitou rebelií, je nutné nechat je vyvanout. Co zbývá? Pouhý tok, plynutí, činnost, která je člověkem. Člověk se tak ukazuje jako výkon, který je vždy aktuální, v toku proměnlivý, a tedy nezachytitelný. Mimo definici. Vystává potom otázka, kdo se baví. Je to pořád onen existující aktuální psychofyzický svazek, avšak ona „definitivní zabavenost“ spočívá v tom, že je existencí provozována samozřejmě, nevědomě. Původní samozřejmost nezábavnosti charakterizovaná ostrým „já“ je tak nahrazena prostorem samozřejmé zábavnosti, ve kterém se kontury „já“ ztrácejí; přesto neklademe tvrzení, že by se snad vytrácel onen psychofyzický svazek.

Je ovšem nemožné identifikovat se s činností, která má charakter povinnosti. Ukazuje se, že povinnost nikdy nelze plně přijmout za svou, tak jako člověk přijímá zábavu, neboť vůči povinnosti se vždy vymezuje, právě jako „já“, které tuto povinnost plní ve snaze odčinit určitou tušenou vinu, jak naznačuje etymologie slova. Povinnost se tak vždy vymezuje vůči člověku, stojí mimo něj a tím přispívá ke kategorizaci světa, neboť povinnosti nikdy nemůže člověk přitakat, protože nutně nesměřuje ke slasti, nýbrž usiluje pouze o naplnění sebe sama. Není prostředkem ke slasti, ale k naplnění „zákona“.

V tomto smyslu není problémem jen povinnost, ale i nezábavnost, která podobně brání rozplynutí hranic. Pokud člověk činí to, co ho nebaví, je k tomuto konání nějakým způsobem nucen, nejedná autonomně. Opět se tak skrytě jedná o plnění povinnosti, byť nemusí být explicitně vyjádřena. Člověk činí to, co mu bylo uloženo vnější podmínkou, ale dotyčný cítí, že výsledkem tohoto jednání nebude slast, proto činnost podvědomě odmítá postřehem, že ho „nebaví“. Přesto bývá okolnostmi nucen dále nezábavnou

---

<sup>119</sup> Důkazem je pronásledování například markýze de Sada.



činnost vykonávat, čímž je na něm páchán „zločin proti lidskosti“. Může se zdát, že pranýřováním povinnosti je nová povinnost založena: člověk má povinnost jednat ve shodě se svými přirozenými procesy, má vyhledávat slast. Toto tvrzení musí ale hédonista popřít. Je volbou člověka, zda bude jednat ve shodě se svým určením, nebo proti němu. Toto určení přitom není bodem, ve kterém se lidstvo dělí na dobré a hříšníky. Ať se člověk rozhodne pro jakýkoliv způsob výkonu vlastní existence, je toto jednání morálně nelišné. Člověk tak nestojí před žádnou povinností, právě naopak – lidská bytost nemusí vůbec nic a v tomto vědomí rozchodu s řádem právě nabývá své lidství.

Zde je nutné upozornit na argument, který je obvykle, ač neprávem, považován za nerelevantní. Jde o odmítnutí vykonávat určitou činnost z důvodu, že člověka „nebaví“. Nezábavnost činnosti nebývá považována za dostatečný důvod pro odmítnutí činnosti, proto jsou hledány důvody zástupné. Opět tak je stavěna na piedestal vůle, která má překonat, zlomit odpor hlasu, který člověku radí, aby v činnosti ustal. Jakým právem je překonání sebe sama nadřazeno odmítnutí, pokud člověku činnost nevyhovuje? Kde se vzal zákon, podle kterého aktivita stojí výše než lenost, pohyb je lepší než klid? Neboť odmítnutí činnosti z toho důvodu, že dotyčného nebaví, má zdroj v lenosti: nechce neustále vyrazet do „nového“, které by měl podmanit. Rád by setrval v přístavu známého, bez neustálého požadavku nových činností.

Lenost ovšem je, zejména v novověku, považována z kardinální nectnost.<sup>120</sup> Přitom si lze stěží představit, že lenoch vypoví válku nebo že by vytvářel stresové situace vůbec. Lenoch jen pozoruje plynutí kolem sebe s vědomím, že každá věc snese svůj odklad. Věci proto nepanují jemu: není jimi volán k neustálé přelétavé činnosti, zároveň ani neusiluje o jejich podmanění, protože nemá konkrétní cíl, ke kterému mu musí určitá jsoucna posloužit. Nechává je volně plynout, občas s nimi vstupuje do interakce. Přesto je tato symbióza člověka a světa neustále nabourávána představiteli řádu, kteří vyžadují disciplínu, zejména z důvodu kumulace vlastního zisku.

Aby zůstaly tyto požadavky neodmítnutelnými, je aktivita chápána jako ctnost, pasivita jako hřích. Odtud pramení řada moudrostí typu „ranní ptáče dál doskáče“, „práce šlechtí člověka“ apod. Cílem establishmentu tak zřejmě je maximalizovat aktivitu: jedině aktivní člověk nemá možnost „zastavit se“ a získat tak potřebnou distanci, nalézt, co ho baví a co ho nebaví. V problému možnosti „zastavit se“ přitom

---

<sup>120</sup> Zejména vzhledem k meritokratickému charakteru společnosti.

nejde pouze o nedostatek času, spíše o nemožnost vnímat svět z pozice lenosti. Tento pohled je zcela ostrakizovaný, téměř nerealizovatelný z důvodu převládajícího modu aktivity. Pouze představit si pobyt v lenosti je obtížné. Lenost potom zakládá poklidné chápavé společenství rovnosti, které nemanipuluje, ale zároveň není manipulovatelné, což se strážcům systému protiví. Člověk je líný, neboť lenost je ochranou jemu samému i jeho okolí. Jakkoliv je evidentní snaha po překrytí lenosti aktivitou, stále se prodírá na povrch, když aktivita je prožívána jako nezábavná. Málokoho baví vstávat brzy ráno, plnit pod nátlakem povinnosti. Málokoho ve skutečnosti baví nesnadně získávat peníze, aby je potom vydal za další nepohodlí ve volnočasových aktivitách.

Věc by byla pochopena špatně, pokud by vyplynulo, že ideálem je pouhé polehávání. Je však nutné se ohradit proti míře aktivit, která je po současném člověku požadována, je nutné se vymezit vůči profesionalizaci volného času. I volný čas je „aktivní“, má být stráven v „běhu“, aby se člověk náhodou v lenošení nezamyslel nad rolí aktivity. Nejde tak o samotnou činnost. Výlet, na který člověk vyrazí bez předem daných závazků, je projevem lenošení, výlet, který se nazývá „lehký trek“ a k němuž je potřeba speciální vybavení, který má přísně vymezenou trasu, nebo dokonce dochází k hodnocení podaného výkonu, je aktivitou, která brání člověku zaujmout distanci. Řád se tak snaží vnutit člověku pojetí zábavy, které mu není vlastní a které spočívá právě v oné aktivitě, jež se vymezuje vůči pasivitě.

Lze pochybovat, že současný systém vyzývá k pasivnímu sledování televize, jak je často předkládáno. Kultura je sice masová, ovšem kladená v oblastech aktivity, které nedají člověku vydechnout. Vždyť pravidelné sledování seriálu je téměř disidentskou činností, zatímco k stokilometrovému cyklistickému výletu se každý hrdě přihlásí.

To, že člověk tenduje k lenosti, je zřejmé, když i podprůměrný, veřejně pranýřovaný seriál zaujme milióny diváku, zatímco všemožně podporovaná cyklistika získá mnohem méně skalních příznivců. Ovšem i z těchto ostrůvků klidu na člověka skrze life style a reklamu útočí požadavek na aktivní trávení volného času. I pasivita tak neustále odvádí od sebe sama k aktivitě. Opět je třeba zdůraznit, že není požadováno pouhé sledování seriálu, ale že je nutné vytrhnout činnosti, které nyní kontroluje aktivita zpátky směrem k pasivitě, ať už se jedná o způsob provedení výletu, jízdy na kole, četby, nebo návštěvy divadla. Takto situované činnosti se vzpírají jakémukoliv výkonnostnímu hodnocení, nelze už říci: „Zatímco ty jenom sedíš, já jsem uběhl dvacet kilometrů,“ neboť všechny tyto činnosti, jež nejsou aktivitami, jsou si nyní rovny. Ano, sledování seriálu má

stejnou hodnotu jako návštěva divadla právě proto, že dotyčného daná činnost baví. To, zda činnost někoho baví a byla vyhledána zcela dobrovolně, bez vnějších společenských tlaků, odvozuje její hodnotu. Je zbytečné elitářsky rozlišovat „vysokou a nízkou kulturu“, neboť ta vysoká se může stát snadno zdrojem utrpení. To není pouze trest pro její konzumenty, ale i autora, který ji často tvořil jako kulturu nízkou, která původně zabavila.<sup>121</sup> Pokud tedy kultura „nebaví“, není důvod se jí, mimo specializované vědecké pracoviště, zabývat. Zábavnost by proto měla být jediným měřítkem hodnoty daného produktu. Je totiž odrazem toho, co člověk skutečně, totiž nezávazně chce. To, že dotyčného něco nebaví, je dostatečným důvodem pro odvržení činnosti bez nutnosti dalšího vysvětlení právě proto, že pouze zábavnost určuje činnosti, které vedou do království slasti.

Člověk má díky možnosti reflexe jedinečnou příležitost odmítnout to, co ho nebaví, a obklopit se zábavou. Ukazuje se jako zbytečné hledat ve světě transcendentální smysl, neboť nalézt z tohoto zázemí uspokojivou odpověď, tj. odpověď, která by přerušila strast, nelze. Pochopit svět jako zdroj zábavy, vnímat ji jako obemykající, je cestou k odstranění strasti. Zároveň tak člověk získává pocit bezpečí, neboť svět není nic než zábava. Zároveň tak dotyčný přispívá k rozšíření zábavnosti, čímž celý koncept podporuje. V zábavě zažívá radost, která ho distancuje od přísných hranic a kategorií směrem k zapomenutí na „já“. Jedná se tak svým způsobem o ráj indiferentní radosti, ve kterém si dospělí hrají nezávazně jako děti. Utopičnost této vize však není v samotné představě, neboť člověk svět teprve určuje svým jednáním, může proto vytvořit i bezpečný svět zábavy. Problém lze vidět spíše v tom, že představitelé řádu se jen obtížně vzdají nástrojů moci, byť by to prospělo nejen ostatním, ale i jim. O nástrojích, kterými je držena moc, totiž ani sami nevědí, stávají se tak jejími pouhými služebníky, jsou vpleteni v soukolí symbolického násilí.<sup>122</sup> Přesto je tento obrat směrem k radostné zábavě a slasti možný a žádoucí, jak ukazují předchozí úvahy. Navzdory zdánlivé snadnosti „oddát se zábavě“ a poté i slasti, stojí na cestě mnoho překážek.

Pokud je člověk zcela situován v prostoru zábavy, potom hovoříme o humanistickém hédonismu.

---

<sup>121</sup> Zahrádka, *Vysoké versus populární umění*, s. 75–77.

<sup>122</sup> Bourdieu, *Nadvláda mužů*, s. 33–40.

## **Závěr**

Práce ukazuje, že lidská existence je principiálně nejednoznačná a nedefinovatelná, a proto neuchopitelná prostřednictvím celistvého systému. Zvláště nebezpečné jsou v tomto ohledu pro existenci systému metafyzické, které odvádí pozornost od samotného člověka ke kulturně kladeným fenoménům. Člověk se však má šanci z těchto systémů vymanit zejména tím, že rozpoznává jejich trhliny. Odmítá danost světa, aby v uvědomělé autonomii stvořil svět vlastní, nyní už slastný. Předpokladem vytvoření takového světa je právě odmítnutí oněch kulturních nánosů a přitakání přirozeným tendencím, které jsou reprezentovány zejména mohutností chtění. Zde už se existence projevuje na půdorysu humanistického hédonismu. Jde tedy o svobodného člověka, autonomně činícího to, co je pro něj slastné. Avšak toto osvobození dokládá, že nemá svůj základ v anarchistických myšlenkách, nýbrž zdůrazňuje paradoxně konzervativní aspekt: odstranit je třeba pouze to kulturní, které je v rozporu s lidskou přirozeností, do které se dostalo neuváženou idealizací člověka. Jako marné se odhalují snahy vidět člověka určitým způsobem, jak se o to pokoušejí různé systémy. Úsměvně vyznívají i snahy reformovat člověka, pokud se jeho přirozenost nezdá jako vhodná. Proti těmto snahám se práce vymezuje.

Obecné pojítko mezi lidmi spočívá pouze v usilování o slast a v mohutnosti chtění, která k této slasti přivádí. Avšak tímto pojítkem je pouze tato mohutnost, nikoliv intencionalita, která je individuální.

Dosáhnou slasti je možné realizací kroků, které práce odhaluje. Prvním krok, který se ukázal jako nutný, je napadnutí řádu v oblasti „trhlin“. Možných trhlin může být pravděpodobně i více, my jsme našli tři, které postačují k tomu, aby existence fragmentarizovala dosud celistvý řád. Trhliny jsou následující: hra, hybris, skepse.

Ukázalo se však, že izolovaný, egoistický způsob existence nepřináší slast. Člověk proto vykračuje mimo tento egoismus směrem k altruismu. Avšak ani toto vykročení není definitivní slastí, nýbrž opět pouze dílčím krokem, neboť skrze tyto kroky zakouší člověk sebe sama jako ostře ohraničený subjekt, což reprezentuje kladením „já“. Jakkoliv má být i toto stádium překročeno, aby to bylo možné, musí člověk provést čtyři „vykročení“. V jednotlivých procesech se orientuje k altruismu a naplňuje se soucitem.

Teprve nyní člověk vyšplhal na horu, ze které může přehlédnout celou krajinu (až k horizontu). Může tedy nově uchopit témata, jejichž interpretace je zásadní, pokud má být situován v modu slasti. Je tedy třeba zorientovat se v základních, zejména kulturních charakteristikách světa. Jaká jsou tato témata? Slast, pomíjivost, předvídavost, síla, strastná slast.

Odhalili jsme, že po tomto výkonu je člověk schopen odhlédnout od kulturně předpřipravených kontextů, a to tak, že ho už tyto „danosti“ nedeterminují. Takto očištěn je schopen naslouchat hlasu přirozenosti, kterou realizuje, aby dosahoval slasti. To, čemu nyní naslouchá, je: chtění, neusilování, dále potom hodnoty a nástroje.

Snad se může zdát, že takto slyšící člověk je již hotovým produktem, že již nemá kam směřovat. Opak je pravdou. Ukázalo se, že v této fázi je jeho situovanost pouze slastnější, nikoliv slastná. Vyšlo najevo, že musí odhodit i ty základní předpoklady, díky kterým doposud slast získával, dokonce rozejít se se sebou samým. V tomto ohledu je rozvíjeno pět „rozchodů“, pojmenovaných následovně: osoba, konečnost, lhostejnost, tvoření univerza, zábava. Teprve definitivní odmítnutí nezábavnosti, skrze rozpuštění hranic existence v prostoru zábavy, je slastí ve smyslu humanistického hédonismu.

Práce ukazuje, že v materiálním světě není možné usilovat o nic jiného než o materiální, pokud nemá člověk trpět. Veškerá slast může a má pramenit právě z této zaopatřenosti. Avšak zde práce dochází k značně znepokojivému závěru: materiálně, ve kterém jedině člověk může nalézt útěchu slasti, které mu tedy je vším, není zároveň ničím. Co tento rozpor znamená? Pokud existence při pohybu ke slasti ruší subjekt jako podstatu a nechává ho pouze ve formální rovině, odkazuje k pomíjivosti a nezachytitelnosti světa, ve kterém jsou i podstaty veškerých ostatních jsoucen pouze formální. Pokud tvrdíme, že jsou ničím, netvrdíme, že věci fakticky neexistují, nýbrž se jedná o druh existence myšlený z pragmatických důvodů. Stejný postup byl zvolen i při dobývání slasti, avšak zde se zcela odkrývá tragédie lidství: materiálně je pro člověka vším a zároveň mu nemůže být ničím, neboť samo se, podobně jako řád, odhaluje coby zdání. V souladu s tezí, že by bylo zklamáním vytvořit v rámci humanistického hédonismu definitivní systém, lze hledat další možné rozšíření práce v dalších tematizacích proměn existence. Avšak otázka, zda při zachování slastného života je možné vůbec se ptát po skutečném světě, musí nyní zůstat otevřena.

## **Použitá literatura**

- Aristotelés, *Etika Nikomachova*. Praha: Rezek. 2013. ISBN 978-80-86207-35-3.
- Aristotelés, *Politika I*. Praha: Oikoymenh. 1999. ISBN 80-86005-92-5.
- Barthes, R. *Fragmenty milostného diskurzu*. Červený Kostelec: Pavel Mervart. 2007. ISBN 978-80-86818-63-4.
- Bataille, G. *Erotismus*. Praha: Herrmann & synové. 2001. ISBN 80-238-8396-8.
- Bauman, Z. *Tekutá láska*. Praha: Academia. 2013. ISBN 978-80-200-2270-7.
- Bauman, Z. *Umění života*. Praha: Academia. 2010. ISBN 978-80-200-1869-4.
- Berlin, I. *Čtyři eseje o svobodě*. Praha: Prostor. 1999. ISBN 80-7260-004-4.
- Bourdieu, P. *Nadvláda mužů*. Praha: Karolinum. 2000. ISBN 80-7184-775-5.
- Burnyeat, M. Can the Sceptic Live his Scepticism? In: *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford: Claredon Press. 1980. ISBN 0-19-824601-3.
- Carroll, J. *Humanismus: Zánik západní kultury*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury. 1996. ISBN 80-85959-13-5.
- Descartes, R. *Meditace o první filosofii*. Praha: Oikoymenh. 2010. ISBN 978-80-7298-427-5.
- Laertios, D. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Pelhřimov: Nová tiskárna. 1995. ISBN 80-901916-3-0.
- Dubois, J.-P. *Život po francouzsku*. Praha: Odeon. 2006. ISBN 80-207-1206-2.
- Empiricus, S. *Základy pyrrhonské skepsy*. Bratislava: Pravda. 1984. ISBN 75-082-84.
- Epikúros. *O šťastném životě*. Bratislava: Pravda. 1989. ISBN 80-218-0013-5.
- Feyerabend, K. P. *Rozprava proti metodě*. Praha: Aurora. 2001. ISBN 80-7299-047-0.
- Fink, E. *Filosofie Friedricha Nietzscheho*. Praha: Oikoymenh. 2011. ISBN 978-80-7298-266-0.
- Epos o Gilgamešovi*. Praha: Lidové noviny. 2003. ISBN 80-71-06-517-X.
- Foucault, M. *Dějiny sexuality*. Díl II. Praha: Herrmann a synové. 2003. ISBN 80-239-187-2.
- Foucault, M. *Diskurs, autor, genealogie*. Praha: Svoboda. 1994. ISBN 80-205-0406-0-69-00.
- Fromm, E. *Mít nebo být*. Praha: Aurora. 2001. ISBN 80-7299-036-5.
- Fromm, E. *Umění milovat*. Praha: Orbis. 1966.

- Hadot, P. *Plótinus čili prostota pohledu*. Praha: Oikoymenh. 1993.  
ISBN 80-8524-1-55-2.
- Houellebecq, M. *Možnost ostrova*. Praha: Odeon. 2007. ISBN 978-80-207-1236-3.
- Hume, D. *Zkoumání o lidském rozumu*. Praha: Svoboda. 1996. ISBN 80-205-0521-0.
- Juvin, H., Lipovetsky, G. *Globalizovaný Západ: Polemika o planetární kultuře*. Praha: Prostor. 2012. ISBN 978-80-7260-262-0.
- Kant, I. *Kritika praktického rozumu*. Praha: Svoboda. 1996. ISBN 80-205-0507-5.
- Koukolík, F. *Mocenská posedlost*. Praha: Karolinum. 2010. ISBN 978-80-246-1825-8.
- Koukolík, F. *Proč se Dostojevskij mýlil*. Praha: Galén. 2007.  
ISBN 978-80-7262-482-9.
- Kožík, F. *Černé slunce: Román života a díla markýze D. A. F. de Sade*.  
Praha: Winston Smith. 1992. ISBN 80-85643-01-4.
- Kristeller, P. O. *Osm filosofů italské renesance*. Praha: Vyšehrad. 2007.  
ISBN 978-80-7021-832-7.
- Liddell, H. G.; Scott, R. *Greek-English lexicon*. Oxford: Claredon Press. 1961.
- Lipovetsky, G. *Soumrak povinnosti*. Praha: Prostor. 1999. ISBN 80-7260-008-7.
- Locke, J. *Esej o lidském rozumu*. Praha: Svoboda. 1984.
- Machek, V. *Etymologický slovník jazyka českého*. Praha: Academia. 1968.
- Merleau-Ponty, M. *Viditelné a neviditelné*. Praha: Oikoymenh. 2004.  
ISBN 80-7298-098-X.
- Mill, J. S. *Utilitarismus*. Praha: Vyšehrad. 2011. ISBN 978-80-7429-140-1.
- Montaigne, M. de. *Eseje*. Praha: ERM. 1995. ISBN 80-85913-12-7.
- Nagel, Death. In: *Nous*, Vol. 4, No. 1. 1970.
- Nagel, T. *The Possibility of Altruism*. Princeton: Princeton University Press. 1970.  
ISBN 0-691-02002-7.
- Ñānamoli bhikkhu, *The Life of the Buddha: According to the Pāli Canon*. Kandy: Buddhist Publication Society: 1992.
- Nešpor, Z.; Václavík, D. *Průručka sociologie náboženství*. Praha: SLON. 2008. ISBN 978-80-86429-92-2.
- Nietzsche, F. *Antikrist*. Olomouc: Votobia. 1995. ISBN 80-900614-7-8.
- Nietzsche, F. *Genealogie morálky*. Praha: Aurora. 2002. ISBN 80-7299-048-9.
- Nietzsche, F. *Lidské, příliš lidské*. Díl I. Praha: Oikoymenh. 2010.  
ISBN 978-80-7298-404-6.

- Nietzsche, F. *Mimo dobro a zlo*. Praha: Aurora. 2003. ISBN 80-7299-067-5.
- Nietzsche, F. *Radostná věda*. Olomouc: Votobia. 1996. ISBN 80-7198-080-3.
- Nisbet, R. A. *Konzervatismus: sen a realita*. Praha: Občanský institut. 1993.  
ISBN 80-900190-3-X.
- Nozick, R. *Anarchy, state and utopia*. Oxford: Basil Blackwell. 1991.  
ISBN 0-631-19780-X.
- Nozick, R. *Moral Constraints and the state*.
- Petrarca, F. *Mé tajemství: o tajném střetu mých myšlenek*. Praha: Oikoymenh. 2004.  
ISBN 80-7298-115-3.
- Pico della Mirandola, G. *O důstojnosti člověka*. Praha: Oikoymenh. 2005.  
ISBN 80-7298-164-1.
- Platón, *Gorgias*. Praha: Oikoymenh. 2000. ISBN 80-7298-005-X.
- Platón, *Ústava*. Praha: Oikoymenh. 1996. ISBN 80-86005-28-3.
- Popper, K. R. *Otevřená společnost a její nepřátelé*. Praha: Oikoymenh. 1994.  
ISBN 80-85241-53-6.
- Postman, N. *Ubavit se k smrti*. Praha: Mladá fronta. 2010. ISBN 978-80-204-2206-4.
- Příruční slovník jazyka českého*. Díl I.–VIII. Praha: Státní nakladatelství (1935–1938),  
Školní nakladatelství (1938–1943), Státní nakladatelství (1944–1948), Státní  
nakladatelství učebnic (1948–1951), Státní pedagogické nakladatelství  
(1951–1957).
- Rist, J. M. *Stoická filosofie*. Praha: Oikoymenh. 1998. ISBN 80-86005-06-5.
- Sartre, J. P. *Existencialismus je humanismus*. Praha: Vyšehrad. 2004.  
ISBN 80-7021-661-1.
- Scruton, R. *Průvodce inteligentního člověka po moderní kultuře*. Praha: Academia.  
2002. ISBN 80-200-1013-0.
- Scruton, R. *Smysl konzervatismu*. Praha: Torst. 1993. ISBN 80-85639-10-6.
- Schofield, M., Burnyeat M., Barnes, J. *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic  
Epistemology*. Oxford: Claredon Press. 1980. ISBN 0-19-824601-3.
- Schopenhauer, A. *Metafysika lásky a hudby*. Olomouc: Votobia. 1995.  
ISBN 80-85885-38-7.
- Smith, A. *Teorie mravních citů*. Praha: Liberální institut. 2005. ISBN 80-86389-38-3.
- Sokol, J. *Etika a život*. Praha: Vyšehrad. 2010. ISBN 978-80-7429-063-3.
- Spaemann, R. *Štěstí a vůle k dobru*. Praha: Oikoymenh. 1998. ISBN 80-86005-01-0.



- Tang, I. *Pornografie: Tajné dějiny civilizace*. Praha: BB art. 2003.  
ISBN 80-7257-958-4.
- Thomas, D. *Markýz de Sade*. Brno: Jota. 1997. ISBN 80-85617-97-8.
- Weischedel, W. *Skeptická etika*. Praha: Oikoymenh. 1999. ISBN 80-86005-84-4.
- Williams, P.; Tribe, A. *Buddhistické myšlení: úplné uvedení do indické tradice*.  
Praha: ExOriente. 2011. ISBN 978-80-904246-8-5.
- Zahrádka, P. *Vysoké versus populární umění*. Olomouc: Periplum. 2009.  
ISBN 978-80-86624-48-8.
- Zbavitel, D. (ed.). *Raný indický buddhismus*. Praha: Argo. 2008.  
ISBN 978-80-720-916-6.